متفکر شهید

استاد

مرتضی

مطهری

اسلام و نیازهای زمان

جلد دوم

فهرست مطالب

انتشارات صدرا

باسمه‌تعالی

مقدمهٔ چاپ سیزدهم

کتاب حاضر که جلد دوم و آخرین مجلد از مجموعهٔ «اسلام و نیازهای زمان» می‌باشد مشتمل است بر مباحثی از شهید آیت‌الله مطهری که در سال ۱۳۵۱ هجری شمسی در «انجمن اسلامی پزشکان» در موضوع مذکور ایراد شده و از آنجا که حالت مباحثه داشته است، گاهی حضار مجلس نیز اظهارنظر کرده‌اند که خلاصه‌های این اظهارنظرها و پاسخهای استاد درج گردیده است.

مباحث این کتاب ـ خصوصاً نیمهٔ اول آن که در چگونگی انطباق قوانین اسلام با شرایط مختلف زمانی می‌باشد ـ تا حد زیادی دید فقهی استاد شهید را در این خصوص و بویژه هماهنگی آن با نظرات امام خمینی (رضوان‌الله علیه) در باب اختیارات وسیع حاکم شرعی یا ولیّ فقیه را آشکار می‌سازد، و جالب اینجاست که این بحثها سالها قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایراد شده و این نشان‌دهندهٔ دقت نظر استاد و دید صائب اجتماعی آن شهید فرزانه در طرح مسائل فکری مورد نیاز است.

بدیهی است چنانچه استاد حضور داشتند این مباحث را بازنگری نموده ضمن تقدیم و تأخیر برخی مطالب، آن را تکمیل می‌نمودند و کتابی به مراتب جامع‌تر از کتاب حاضر عرضه می‌داشتند، ولی همین مختصر نیز ـ که تنظیم‌شدهٔ آن بحثها در حد اصلاح اندک عبارات و بدون هرگونه تقدیم و تأخیر

و حذف و اضافه است و جز این نیز حقی برای ما نیست ـ راهگشای همهٔ شیفتگان حقیقت و علاقه‌مندان معارف اسلامی بوده و همچون دیگر آثار آن متفکر و فیلسوف و فقیه عالیمقام حاوی نکات بدیع و حلّال مشکلات فکری و اجتماعی است.

چاپ اول کتاب حاضر به مردادماه سال ۱۳۷۰ باز می‌گردد و از آن تاریخ تاکنون این کتاب از استقبال خوبی برخوردار بوده است.

نظر به اینکه جلد اول این کتاب، نیاز به حروفچینی مجدد داشت و در قطع وزیری به چاپ رسید، این مجلد نیز با همان مشخصات از نو حروفچینی شد و طبعاً نقایص مربوط به علامتگذاری و زیبایی کتاب و غیره نیز رفع گردید. از این رو این چاپ با مزایای بیشتری منتشر می‌شود.

از خدای متعال توفیق خدمت مسئلت می‌کنیم.

تیرماه ۱۳۸۱ برابر با جمادی‌الاول ۱۴۲۳

طرح اشکال و پاسخ اجمالی

اشکال در مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان اشکال همزیستی و هماهنگی دو شیء است که در طبیعت خودشان بر ضد یکدیگرند. یکی از ایندو در طبیعت خودش ثابت و لایتغیّر است و دیگری در طبیعت خودش متغیر و سیّال و ناثابت است. اسلام به حکم اینکه دینی است نسخ‌ناپذیر، تغییرناپذیر و جاودانی است. و از طرف دیگر مقتضیات زمان به حکم اینکه در زمان قرار گرفته است و هرچه که در زمان قرار می‌گیرد و از آن جمله مقتضیات و شرایط زندگی بشر، ناثابت و متغیر است و به یک حال باقی نمی‌ماند، [تغییر می‌پذیرد.] در این صورت دو چیز که یکی خاصیت ذاتی‌اش ثبات است و دیگری خاصیت ذاتی‌اش تغییر و تحول است، چگونه می‌توانند با یکدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟ و بالاتر [اینکه] آن که ثابت است بخواهد هادی و راهنمای آن چیزی باشد که متغیر است! در حالی که این ثابت حتی نمی‌تواند پا به پای آن متحول باشد چون حرکتی ندارد، چگونه می‌تواند راهنما و هادی آن باشد؟

اینجاست که طبعاً این تضاد و تناقض در می‌گیرد: یا ثابت باید متغیر را همشکل خودش بکند؛ یعنی زمان را متوقف کند و مانع تغییرات و تحولات زندگی بشر بشود، و یا باید این متغیر آن ثابت را همرنگ و همشکل خودش بکند؛ یعنی دائماً در آن، تغییرات و نسخها و اصلاحها و آرایشها و پیرایشهایی ایجاد کند، و هیچ‌کدام از اینها واقعاً هماهنگی و

همزیستی نیست. این [بود] اشکال.

[در جواب] به طور اجمال می‌گوییم نه اسلام ـ که می‌گوییم ثابت است ـ به مفهوم مطلق ثابت است که هیچ‌گونه تغییری در قوانینش وجود ندارد، و نه شرایط و مقتضیات زمان به این شکل است که غالباً تصور می‌شود که لازمهٔ زمان این است که همه چیز تغییر کند؛ یعنی در اسلام عناصری ثابت و عناصری متغیر وجود دارد، همچنان که در زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر [وجود دارد]؛ عناصری که باید ثابت بماند و عناصری که باید تغییر کند و آن تغییرها باید در کادر آن عناصر ثابت رخ دهد، و اگر تغییرهای زمانی در کادر آن عناصر ثابت رخ بدهد، تغییرات زمان پیشروی و تکامل است و اگر خارج از آن کادر ثابت صورت بگیرد تغییر هست ولی تکامل نیست، بلکه انحراف و سقوط است.

آیا زمان معصوم است؟

ما ـ و هیچ کس ـ زمان را معصوم نمی‌دانیم و تغییرات اجتماعی را دارای عصمت تلقی نمی‌کنیم. این جور نیست که هر جامعه‌ای خود به خود و به طور خودکار همیشه رو به پیشرفت و ترقی باشد. ما همیشه می‌گوییم «ترقی اجتماعها» و «انحطاط اجتماعها». همین‌طور که ترقی اجتماعها در زمان صورت می‌گیرد، انحطاط اجتماعها هم در زمان صورت می‌گیرد، آن هم تغییری است که در متن زمان صورت می‌گیرد. پس معلوم می‌شود که زمان و جامعه در زمان دوگونه ممکن است تغییر بپذیرد: تغییرهایی که باید آنها را ترقی نامید و تغییرهایی که انحطاط و سقوط است.

حتی ممکن است جامعه‌ای به طور نسبی ثابت باشد. ما دربارهٔ خیلی از جامعه‌ها می‌گوییم فلان اجتماع اساساً نسبت به چهار قرن پیش تکان نخورده. پس این جور هم نیست که هر اجتماعی جبراً و لزوماً محکوم به تغییر باشد، حال یا در جهت ترقی و یا در جهت انحطاط.

همین مطلبِ نسبتاً بدیهی، مطلب را برای ما به شکل دیگری طرح می‌کند که تغییرات زمان یا در مسیر ترقی است یا در مسیر انحطاط و تنزل. پس این سؤال طرح می‌شود که آن مسیری که مسیر ترقی است چیست و آن مسیری که مسیر تنزل است چیست؟

پس ما یک مسیر ترقی داریم، یک کادری داریم که اگر اجتماع در آن کادر تغییر

بکند، ترقی کرده است. جامعه یک مدار دارد که اگر در آن مدار حرکت کند ترقی است، ولی اگر در خارج آن مدار [حرکت کند] تنزل است. این همان معنایی است که ما عرض می‌کنیم ـ و بعد هم شرح بیشتری خواهیم داد ـ که زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر دارد. مقصود این است که یک سلسله عناصر در زندگی بشر باید ثابت باشد تا اینکه امکان ترقی در زندگی باشد. تغییر باید در یک مدار معین و مشخص و در یک جهت خاص صورت بگیرد تا ترقی باشد و الّا ترقی نیست.

بنابراین از آن طرف اگر ما توانستیم ثابت کنیم که اسلام اصولی دارد که آن اصول ثابت است و تغییرپذیر نیست ولی در اسلام جای تغییر هم وجود دارد [توانسته‌ایم مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان را حل کنیم، و البته] معنای اینکه در قانون اسلام تغییر رخ بدهد، منحصر به نسخ نیست. آنچه که قطعاً وجود ندارد، این است که قانون اسلام نسخ بشود.

همان‌طور که وضع قانون اسلام به وسیلهٔ ما نبوده بلکه الهی است، نسخش هم به وسیلهٔ بشر نمی‌تواند باشد. از جنبهٔ الهی هم فرض این است که ضرورت دین اسلام است که این دین از طرف خدا منسوخ نخواهد شد.

آن تغییری که به هیچ وجه امکان ندارد رخ بدهد، نسخ است. ولی مگر همهٔ تغییرات باید به صورت نسخ باشد؟ اسلام یک نوع رمزی و یک دستگاه متحرکی در داخل خودش قرار داده که خودش از ناحیهٔ خودش تغییر می‌کند نه از ناحیهٔ کسی دیگر که مثلاً علما بیایند تغییر بدهند. علما فقط می‌توانند آن تغییرات را کشف کنند، نه اینکه تغییر بدهند.

تعبیر اقبال از اجتهاد

عبارتی است از اقبال لاهوری که عبارت بسیار خوبی است. اقبال از جمله کسانی است که توجه فوق‌العاده‌ای به مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان کرده از هر دو جهت؛ یعنی هم متوجه بوده که اصلاً بشریت و تمدن به یک سلسله قوانین ثابت نیاز دارد و بدون آن، ترقی امکان‌پذیر نیست، و هم توجه داشته است که برخلاف آنچه که بعضی تصور می‌کنند این طور نیست که قوانین اسلام همیشه یکنواخت و یکجور است و در زمانها و مکانهای مختلف به یک شکل اجرا می‌شود.

در کتابی که به نام **احیای فکر دینی در اسلام** از او منتشر و ترجمه شده است ـ و کتاب عمیقی است ـ از اجتهاد به «نیروی محرّکهٔ اسلام» تعبیر می‌کند. در نظر او نیروی محرّکهٔ اسلام اجتهاد است.

این، سخن جدیدی نیست. از هزارسال پیش، ما عباراتی به همین معنا و مضمون داریم که علمای اسلام اجتهاد را به عنوان نیروی محرّکهٔ اسلام معرفی کرده‌اند. می‌گوید:

> اجتماعی که بر چنین تصوری از واقعیت بنا شده باشد[۱]، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند.

[مقصودش این است که] در جامعه باید این دو خصوصیت باشد: از یک جنبه ابدیت و ثبات و از جنبهٔ دیگر تغییر، از یک وجهه ثابت و از وجههٔ دیگر متغیر. او معتقد نیست به جامعه‌ای که از هر وجهه‌ای باید ثابت باشد، و هم معتقد نیست به جامعه‌ای که آنچه بر آن حکومت می‌کند فقط تغییر باشد و هیچ وجههٔ ثابت نداشته باشد.

> بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد؛ چه آنچه ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دائمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با آن چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین «آیات» خدا می‌داند (که همان تغییر باشد) آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می‌سازد (یعنی اینکه نمی‌خواهد به هیچ امر ابدی اعتراف کند) و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم را مجسم می‌سازد[۲].

اصل طرح ما این است که نه اسلام در ذات خودش به طور مطلق نامتغیر است (یعنی هیچ جنبهٔ تغییر در آن وجود ندارد) و نه زمان و شرایط زمان این طور است که جبراً

---

۱. [منظور اقبال از «چنین تصوری از واقعیت» جملات پیشین خودش است که می‌گوید: چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصوری...]

۲. **احیای فکر دینی در اسلام**، ص ۱۶۹. [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

همه چیز در آن تغییر می‌کند و باید هم تغییر کند. نه، بعضی چیزهاست که تغییر نمی‌کند و یا لااقل باید تغییر نکند؛ یعنی ما باید جلو تغییرش را بگیریم و آن را ثابت نگه داریم تا حرکت در مدار آن قرار بگیرد.

ما اول قسمت مربوط به اسلام را عرض می‌کنیم تا ببینیم در اسلام چه خصوصیاتی هست که با آنکه نسخ نمی‌پذیرد و تغییری که نسخ باشد در اسلام وجود ندارد، مع‌ذلک خود اسلام راه را برای تغییر باز کرده است.

یکی از مسائل این است: علمای اسلام (علمای «اصول») اصلی دارنـد، مـی‌گویند وضع و تقنین و جعل قوانین اسلامی از نوع قضایای حقیقیه در منطق است، نه از نوع قضایای خارجیه.

قوانین اسلامی از نوع قضایای حقیقیه است

منطقیین اصطلاحی دارند [به نام] «قضیه»[1]، می‌گویند قضیه (قضایای کلی نه قضایای جزئی و شخصی) بر دو قسم است: خارجیه و حقیقیه. قضیهٔ خارجیه قضیه‌ای است که در عین اینکه کلی است ولی از اول یک مجموعه افراد محدود و معینی را در موضوع قضیه در نظر می‌گیرند و بعد حکم را برای آن مجموعه افرادِ درنظر گرفته شده بیان مـی‌کنند. مثلاً شما می‌گویید: همهٔ مردم ایرانِ زمان حاضر مسلمانند. حال، این مردم مثلاً بیست و پنج میلیون نفر جمعیتند. یک مجموعه افرادی را در نظر گرفته‌اید و حکم را روی این این مجموعه افراد برده‌اید. طبعاً موضوع محدود می‌شود بـه هـمین بـیست و پـنج مـیلیون جمعیت. یا مثلاً می‌گویید: همهٔ افرادی که در این جلسه نشسته‌اند بیدارند. حکم رفته روی مجموع محدودی از افراد که حکم روی افراد است. اینجا ما بجای اینکه یک یک حکم کنیم، بگوییم آقای الف، آقای ب و... همه را در یک لفظ جمع کردیم و گفتیم: همهٔ افراد این جمعیت. این را می‌گویند قضیهٔ خارجیه.

منطقیین برای قضایای خارجیه ارزش زیادی قائل نیستند، می‌گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده است قضایای خارجیه نیست.

نوع دوم، قضایای حقیقیه است. در قضایای حقیقیه حکم روی افراد نمی‌رود، روی یک عنوان کلی می‌رود. چون شما خاصیت را از این عنوان به دست آورده‌اید، می‌گویید:

---

۱. مانند اینکه می‌گوییم «الف ب است» یا «هر الف ب است».

هرچه که تحت این عنوان قرار بگیرد، الّا و لابد دارای این خاصیت است. اگر بگوییم: آیا مقصود، همهٔ افرادی است که در زمان ما موجود است؟ می‌گویید: نه، در گذشته هم هرچه بوده مشمول این هست. در آینده چطور؟ در آینده هم همین‌طور. آنگاه شما می‌گویید: هرچه که در عالمْ وجود پیدا کند، همینکه مصداق این «کلی» شد باید این حکم را داشته باشد و نمی‌تواند نداشته باشد؛ غیر از آن قضیهٔ اول است که گفتیم «افرادی که در اینجا جمعند، همه بیدارند» که دربارهٔ همین افراد محدود درست است. دو ساعت دیگر ممکن است افراد دیگری اینجا باشند، نصفشان بیدار باشند، نصفشان خواب. این حکم فقط برای اینها صادق بود. یا می‌گوییم: همهٔ مردم ایران امروز مسلمانند. این قضیه، امروز ممکن است صادق باشد ولی دو هزارسال پیش صادق نبود. ممکن است دوهزارسال بعد هم صادق نباشد.

ولی یک وقت شما می‌گویید: هر مثلثی چنین است. وقتی می‌گویید: هر مثلث چنین است، مجموعی از مثلثها را در نظر نگرفته‌اید که بخواهید حکم آنها را گفته باشید؛ می‌گویید: حکم مال مثلث است. می‌گوییم: آیا مثلثهای اینجا را می‌گویید؟ می‌گویید: اینجا و آنجا ندارد. مثلثهای این زمان را می‌گویید؟ این زمان و آن زمان ندارد. شامل مثلثهایی است که در گذشته بوده یا در حال حاضر است و یا در آینده خواهد بود، و حتی شامل مثلثهای فرضی هم هست؛ یعنی هرچه را که من فرض بکنم که آن، مثلث است، در حالی که آن را مثلث فرض کرده‌ام، این حکم هم با این فرض روی آن است. می‌گویند حتی شامل افراد فرضی خودش هم می‌شود، چون این حکم خاصیتی است که از «مثلث بودن» پیدا می‌شود. اما حکم مثال اول از «ایرانی بودن» پیدا نشده بود؛ ممکن است ایرانی باشد و مسلمان نباشد. یا حکم مثال دوم از «اینجا بودن» پیدا نشده بود؛ ممکن است افراد دیگری دو ساعت دیگر اینجا باشند و بیدار نباشند. اینجا حکم، از «مثلث بودن» است. مثلث، این حکم را به دنبال خودش دارد. اینجا و آنجا و این فرد و آن فرد، دیگر در آن نیست. حتی مثلث فرضی هم این حکم را به همان فرض داراست. اینها را قضایای حقیقیه می‌گویند.

می‌گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد همه قضایای حقیقیه است، حتی علوم تجربی. با اینکه علوم تجربی از افراد شروع می‌کند، ولی یک مسئله در باب علوم تجربی همین است که از افراد شروع می‌کند اما بعد تعمیم می‌دهد و قضیهٔ حقیقیه می‌سازد، که این خودش یک مشکلی است که چطور می‌شود در حالی که تجربه هیچ وقت

نمی‌تواند از افراد تجاوز کند ولی عقل انسان محصول تجربه را به صورت یک قانون کلی حقیقی درمی‌آورد که شامل افراد گذشته و آینده و حاضر و حتی شامل افراد فرضی می‌شود؟ مثل اینکه اگر شما آهن را آزمایش کردید و [نتیجه را] به صورت یک قانون درآوردید، می‌گویید: هر آهنی در حرارت منبسط می‌شود؛ نمی‌گویید آهنهایی که من آزمایش کردم، نمی‌گویید آهنهایی که در این منطقه وجود دارد، و نمی‌گویید آهنهایی که در زمان ما وجود دارد، بلکه قانون را به صورت کلی کشف می‌کنید؛ یعنی خاصیت را برای طبیعت آهن به دست می‌آورید، بعد می‌گویید طبیعت آهن چنین است.

علما معتقد هستند اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقیه وضع کرده؛ یعنی طبیعت اشیاء را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکمی برده. مثلاً گفته است خمر حرام است یا گوشت گوسفند حلال است و یا غصب حرام است.

وقتی می‌گوید گوسفند، فقط گوسفند را در نظر می‌گیرد؛ می‌گوید گوسفند از آن جهت که گوسفند است حلال است نه اینکه یک عده گوسفند را یک جا جمع کرده باشد، بگوید این گوسفندها حلال است. اینها نتیجه‌اش فرق می‌کند.

همچنین می‌گوید دزدی از آن جهت که دزدی است و مال دزدی از آن جهت که مال دزدی است حرام است. خاصیت قضایای حقیقیه این است. ممکن است یک شیء از یک حیث حرام باشد و از یک حیث حلال. چطور؟ یک شیء ممکن است هم گوسفند باشد و هم دزدی. [آیا در اینجا] اسلام تناقض گفته؟ از یک طرف گفته «گوسفند حلال است» و این گوسفند است، و از طرف دیگر گفته «دزدی حرام است» و این گوسفند دزدی است. پس این باید هم حلال باشد و هم حرام؟ می‌گوییم اسلام حکم را روی افراد نبرده. اگر روی افراد می‌برد و می‌گفت این گوسفند حلال [است و] این گوسفند حرام، در این صورت نمی‌شد که یک گوسفند هم حلال باشد و هم حرام. اما چون حکم را روی «کلی» می‌برد، این گوسفند [امکان] این را دارد که هم حلال باشد و هم حرام؛ یعنی این گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و از آن حیث که دزدی است حرام است. دو حیثیت مختلف پیدا می‌کند؛ از یک حیثیت حلال است و از یک حیثیت حرام.

وقتی که جعل احکام به این شکل شد، طرز استنباط مجتهد فرق می‌کند. اگر به نحو قضایای خارجی و فردی و جزئی بود، این دو حکم برایش متعارض بود. اگر روی گوسفندهای بالخصوص دست گذاشته و گفته بود این گوسفند خوردنش حلال است و بعد می‌گفت این گوسفند حرام است، ما این دو حکم را متعارض می‌دانستیم. ولی وقتی که به

صورت حکم حیثی و قضیهٔ حقیقیه گفته است، می‌گوییم: نه، او گفته گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و دزدی هم از آن حیث که دزدی است حرام است. این گوسفند الآن، هم حلال است هم حرام. بنابراین اگر کسی بیاید این گوسفند را تصرف کند، از آن جهت که گوسفند است مرتکب امر حرام نشده ولی از آن جهت که دزدی است مرتکب امر حرام شده است.

باب تزاحم، حلّال بسیاری از مشکلات

همچنین می‌گویند در جایی تزاحم پیدا می‌شود، نه تعارض و نه تناقض. چطور؟ مثل اینکه گاهی یک شیء در آنِ واحد هم واجب می‌شود هم حرام و این تناقض هم نیست، تزاحم است؛ یعنی از نظر واضع قانون تناقض نیست، از نظر آن کسی که می‌خواهد عمل کند تزاحم است، یعنی امکان عمل از او گرفته می‌شود. تکلیف عمل باید روشن شود. مثل اینکه می‌گوید تصرف در مال غیر بدون اذن و رضای او حرام است و می‌گوید نجات یک انسان که مشرف به هلاکت است واجب است. این دو حکم را به صورت کلی بیان می‌کند. یک جا شما در مقابل ایندو قرار می‌گیرید: از یک طرف در مقابلتان تصرف در مال غیر بدون رضایت و اذن او واقع شده که حرام است، و از طرف دیگر نجات دادن کسی که نجات دادنش واجب است قرار گرفته که واجب است و این واجب را فقط وقتی می‌توانید انجام دهید که آن حرام را مرتکب بشوید، مثلاً وارد زمین غصبی شوید تا غریق را نجات بدهید.

مثال دیگر: بدون شک لمس بدن نامحرم حرام است. فرض کنید شما در کنار دریا قرار گرفته‌اید و می‌بینید زنی دارد غرق می‌شود. در اینجا یکی از دو کار را می‌توانید انجام دهید: اگر بخواهید رعایت آن [اصل] را بکنید که لمس کردن بدن زن نامحرم حرام است، نباید دست به بدن این زن بزنید. ولی اگر بخواهید او را نجات بدهید، باید بدن او را لمس کنید. آیا اسلام دو قانون متناقض جعل کرده؟ هم گفته است لمس بدن زن نامحرم حرام است و هم گفته نجات دادن او واجب است؟ نه. آیا حتماً باید در متن اسلام استثنایی باشد؟ استثنا هم لازم نیست. گفته آن واجب است و این حرام. حال، تکلیف من چیست؟ می‌گوید اینجا تو ببین از ایندو که یکی حرام است و یکی واجب، کدامیک مهمتر است؟ این را استنباط کن، اجتهاد کن، ببین کدامیک از اینها از نظر من مهمتر و بزرگتر است؟ مهمتر را بگیر و کم‌اهمیت‌تر را رها کن. در اینجا اگر شما بگویید: چون لمس بدن نامحرم

حرام است من دست نمی‌زنم، می‌گوید خلاف شرع مرتکب شدی. اینجا بر تو واجب بوده که این حرام را مرتکب بشوی، چون حرامی است که در مسیر یک واجب مهمتر قرار گرفته است. باب تزاحم بسیاری از مشکلات را حل می‌کند. اسلام قوانین خودش را روی اصول و حیثیات و عناوین قرار داده نه روی افراد، و [گاهی] عناوین در یک جا با یکدیگر جمع می‌شوند و تزاحم پیدا می‌کنند، و خودش این مطلب را گفته که: **اِذَا اجْتَمَعَتْ حُرْمَتانِ طُرِحَتِ الصُّغْریٰ لِلْکُبْریٰ**[1] یعنی وقتی که دو حرمت[2] (دو احترام) جمع شد، باید کوچکتر به خاطر بزرگتر رها شود. از اینجا معلوم می‌شود که گاهی ممکن است تکلیف مردم در دو زمان فرق بکند: در یک زمان یک امر حرام باشد یا در یک شرایط و در یک مکان یک امر حرام باشد، همان‌چیز در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال و گاهی واجب باشد؛ برای اینکه در آن زمان که حرام بود حکم اوّلی‌اش این بود که حرام است، در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال یا واجب شد برای اینکه در این زمان با امور دیگری مواجه شده که آن امور از نظر اسلام اهمیت بیشتری دارند. مجتهد زمان پیش فتوا می‌داد که فلان چیز حرام است، مجتهد زمان بعد همان چیز را با در نظر گرفتن شرایط جدید فتوا می‌دهد که واجب است.

تزاحم مصلحت فرد با مصلحت اجتماع

از جمله موارد باب تزاحم، مواردی است که مصلحت فرد (یعنی حکمی که به خاطر مصلحت فرد است) با مصلحت اجتماع تزاحم و تعارض پیدا می‌کند. البته در همهٔ موارد این طور نیست، ولی گاهی پیش می‌آید که مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پیدا می‌کند. خیلی واضح است: برای اسلام همهٔ فردها علی‌السویّه هستند ولی وقتی که پای [ترجیح] مصلحت یک فرد یا مصلحت جمع در میان است، بدیهی است که آن جمع، همین فرد است به علاوهٔ هزارها یا میلیونها نفر افراد دیگر؛ یعنی مصلحت فرد در آنجا هزارها یا میلیونها برابر شده است. [در اینجا] فرد را فدای جمع می‌کند.

در کتاب **طاعون** آلبر کامو مباحثه‌ای است میان کامو و سارتر. کامو مدعی است در جنگها بی‌گناهان به هیچ‌وجه نباید کشته شوند ولو به این عنوان که کشتن اینها مقدمه‌ای

۱. حدیثی است از پیغمبر اکرم.

۲. «حرمت» در اینجا یعنی احترام که شامل واجب و حرام هر دو می‌شود.

است برای خاموش کردن یک فتنهٔ بزرگتر، و سارتر مدعی است که نه، در جایی که یک بی‌گناه وسیله قرار گرفته در دست یک عده جنایتکار و ما اگر بخواهیم رعایت بی‌گناهی آنها را بکنیم دست جنایتکاران را بازتر کرده‌ایم، اینجا رعایت آن بی‌گناه کمک به آن جنایتکار است و خودش نوعی جنایتکاری است.

این مسئله در اسلام (در کتاب جهاد) به این شکل مطرح است که اگر دشمنی مهاجم که برای جامعهٔ اسلامی خطر دارد، می‌خواهد حمله کند و آثار حمله‌اش هم پیش‌بینی می‌شود که [اگر] بیاید چه آثار سوئی دارد، برای اینکه مانع دفاع و حملهٔ ما بشود به عده‌ای از مسلمانهایی که در دست او اسیرند ـ که بدون شک بی‌گناه هستند ـ تترُّس[1] کرده باشد (همین کاری که در قدیم هم معمول بوده) یعنی آنها را سپر قرار داده باشد و در پیشاپیش خودش حرکت بدهد که اگر دشمن بخواهد تیراندازی کند یا شمشیر بزند، مجبور است اول مسلمانها را بکشد تا بعد به آنها دست پیدا کند، اینجا مسلمانان در محظور قرار می‌گیرند: یا باید به خاطر این مسلمانهایی که سپر قرار گرفته‌اند دست از دفاع بکشند و به دشمن این امکان را بدهند که بیاید حمله کند و ده برابر این مسلمانها را بکشد و صد برابر اینها صدمه به عالم اسلام وارد کند و یا برای اینکه جلو دشمن را بگیرند و او را از بین ببرند، حمله کنند و مقدمتاً همان مسلمانهای بی‌گناهی را که سپر قرار گرفته‌اند بکشند تا بتوانند به آنها دسترسی پیدا کنند.

اینجا تکلیف چیست؟ درست همان مسئله‌ای که میان کامو و سارتر مطرح است، در کتاب جهاد مطرح است. فقها در آنجا هیچ اختلافی ندارند (یعنی کامو در آنجا طرفدار ندارد، همه نظریهٔ سارتر را دارند)؛ گفته‌اند اگر خطری که از دشمن پیش‌بینی می‌شود مهمتر و عظیمتر است از ضرر کشتن این مسلمانها، باید این مسلمانها را کشت و آنها شهید در راه خدا هستند، جزو مجاهدین در راه خدا شمرده می‌شوند و شهیدی هستند که به عمد به دست خود مسلمانها کشته شده‌اند. اینجاست که دو حرمت با یکدیگر تزاحم پیدا می‌کنند: حرمت کوچکتر و حرمت بزرگتر، و حرمت کوچکتر فدای حرمت بزرگتر می‌شود.

---

۱. تترّس از مادهٔ «تُرس» است و تُرس یعنی سپر.

تشریح میّت مسلمان

مسئلهٔ دیگری که امروز مطرح است و خیلی هم سؤال می‌کنند و فقها هم جواب مثبت به آن می‌دهند [این است که] می‌گویند: آیا تشریح میّت مسلمان جایز است یا جایز نیست؟ مسئله به این صورت مطرح است: از یک طرف ما می‌دانیم که اسلام برای بدن میّت مسلمان احترام قائل است و می‌گوید هیچ چیزی که بی‌احترامی به آن باشد، نباید واقع شود و تسریع در تجهیزش هم واجب است و هرچه زودتر باید دفنش بکنند. ولی از طرف دیگر تشریح برای تحقیق علمی و درس برای دانشجو جزو ضروریات شناخته می‌شود و این هم امری است که از نظر اسلام لازم و واجب است. اینجا چه باید کرد؟ آیا به خاطر احترام میّت مسلمان، باید تشریح بدن مسلمان را تحریم کرد یا به خاطر ضرورت تشریح در طب، باید تشریح میّت مسلمان را ـ که همیشه فقها گفته‌اند حرام است ـ تجویز کرد؟

جوابی که [فقها] داده‌اند خیلی روشن است. گفته‌اند در صورتی که امکان تشریح بدن غیر مسلمانی باشد و نیازی به تشریح بدن مسلمان نباشد و این نیاز به آن شکل رفع می‌شود البته بدن غیرمسلمان را تشریح کنند، و اگر آن نیاز رفع نمی‌شود باید بدن مسلمان را تشریح کنند. باز می‌گویند مسلمان مجهول‌الهویّه را بر مسلمان معلوم‌الهویّه مقدّم بدارند؛ از مجهول‌الهویّه‌ها انتخاب کنند چون اگر اهانتی هم هست، به یک مجهول‌الهویّه باشد نه به یک معلوم‌الهویّه. اگر بگویید: مجهول‌الهویّه هم نداریم، حتماً از معلوم‌الهویّه‌ها باید استفاده کنیم، باز می‌گویند: افرادی که شخصیتشان در میان دیگران یک شخصیت اسلامی است (مثل علما و مراجع تقلید) بدن غیر او را بر او مقدّم بدارند.

همهٔ اینها مسئلهٔ باب تزاحم است و این خودش باب بسیار وسیعی است، گو اینکه خوب عمل نمی‌شود. یک وظیفهٔ بزرگ برای مجتهدین، آشنایی با موضوعات است. فقیه اگر با موضوعات آشنا نباشد، اهمیتها را درک نمی‌کند. وقتی که اهمیتها را درک نکند، بسا هست که روی موضوع کوچکتر پافشاری می‌کند و موضوع بزرگتر را از دست می‌دهد. ولی اسلام این راه را جلو پای او گذاشته است.

لزوم شناخت شرایط زمان توسط مجتهدین

اینجا آن جایی است که واقعاً بر فقها و مجتهدین واجب می‌شود که شرایط زمان خودشان

را بشناسند، یعنی اهم و مهم ها را در زمانهای مختلف بشناسند. اگر بشناسند، بسیاری از مشکلاتی که امروز طرح می‌شود و واقعاً به صورت یک موضوع مشکل و یک بن‌بست وجود دارد از میان می‌رود. این، یک راه است در انطباق اسلام با مقتضیات زمان: تغییر قانون اسلامی، اما تغییری که نسخ نیست، تغییری که خود اسلام اجازه داده است. خودش وضع قوانین خود را به گونه‌ای قرار داده است که بالنتیجه در شرایط مختلف، زمانهای مختلف، مکانهای مختلف فرق می‌کند. حتی خوردن شراب؛ چقدر در اسلام روی این حرام تأکید شده؟! این دیگر قابل بحث نیست. ولی واقعاً اگر در جایی حفظ جانی موقوف به آن بود ـ که تشخیص آن هم با پزشکان است و با فقها نیست ـ و پزشکی گفت حفظ این جانِ محترم و این مسلمان ـ غیر مسلمان را که اسلام می‌گوید او به شریعت و قانون خودش عمل می‌کند ـ منحصراً موقوف به این است که مشروب بخورد، [فقها] می‌گویند بخورد، چرا؟ چون از نظر اسلام حفظ جان او از نخوردن مشروب مهمتر است.

[حال] مسئلهٔ پزشکی نباشد: اگر کسی در شرایطی قرار گرفته که دارد از تشنگی از میان می‌رود و باید مایعی ـ به هر شکلی که می‌خواهد باشد ـ به او برسد و مایع منحصر هم که جانش را نجات می‌دهد مشروب است؛ چه باید بکند؟ آیا مقدسی‌اش گُل کند و بگوید: من می‌میرم و مشروب نمی‌خورم؟ یا باید بخورد؟ اگر مشروب نخورَد و بمیرد، در قتل خودش کمک کرده است. در این زمینه در موارد مختلف، مثالْ بسیار زیاد داریم. این یکی از راههای انطباق اسلام با مقتضیات زمان.

فلسفهٔ احکام

این مطلب یک ریشهٔ دیگری دارد که وقتی آن ریشه را بدانیم دستمان بازتر می‌شود و آن این است که قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است یعنی براساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، به این معنا که جنبهٔ مرموز و صد درصد مخفی و رمزی ندارد که بگوید: حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است. اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هرچه قانون من وضع کرده‌ام براساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است؛ یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد نیست.

ما می‌بینیم قرآن اشاره می‌کند به مصالح و مفاسدی که در احکامش هست، و بعلاوه [این امر] جزو ضروریات اسلام است. شیخ صدوق کتابی از احادیث تألیف کرده به نام **علل الشرایع** یعنی فلسفه‌های احکام و در آن، احادیثی را که در آنها اشاره‌ای به فلسفه‌های احکام هست جمع کرده است. نشان می‌دهد که از صدر اسلام، خود پیغمبر و ائمه، فلسفه‌ها برای احکام بیان می‌کردند و جزو ضروریات شیعه و اکثریت اهل تسنن ـ و شاید باید گفت به اتفاق اهل تسنن ـ این است که می‌گویند احکام بر مبنای مصالح و مفاسد نفس‌الامریّه است [یعنی] بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی است، و به همین دلیل در سیستم قانونگذاری اسلام راهی برای عقل باز شده است؛ یعنی همین که جعل احکامش براساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری است، وسیله شده که در اصل سیستم قانونگذاری راه برای عقل وجود داشته باشد. آنگاه عقل می‌گوید خود اسلام گفته احکام من مافوق عقل نیست و عقلانی است، پس خودش این مطلب را قبول کرده است. بنابراین اگر در یک جا حکمی را به طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه‌ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می‌خورد ولو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند. می‌گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته. در قرآن نیست؛ همه چیز که در قرآن نیست. در سنت و حدیث هم نیست؛ همه چیز که در سنت و حدیث نیست. ما آنقدر احادیث داشته‌ایم که از میان رفته که الی ماشاءالله! عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامّی را تخصیص بزند، یک مطلقی را مقیّد کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنی کشف است؛ یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد ولی عقل چون به سیستم قانونگذاری اسلام آشناست می‌داند که نظر اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می‌کند و مثلاً می‌گوید این حرام است. می‌گوییم: از کجا می‌گویی؟ آیا در قرآن آمده؟ می‌گوید: نه. در حدیث و سنت آمده؟ نه. از کجا می‌گویی؟ می‌گوید: من می‌توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم.

مثال عرض می‌کنم: ما در اسلام دستوری برای استعمال دخانیات نداریم، نه دستور مثبت و نه دستور منفی. نه به ما گفته‌اند استعمال دخانیات حلال است و نه گفته‌اند حرام

است. اصلاً آن وقت دخانیاتی نبوده. در اینجا اگر عقل[۱] و علم برای استعمال دخانیات ضررهای مهمی کشف کردند[۲]، مثلاً اگر کشف شود و علم ثابت کند که استعمال دخانیات واقعاً ضرر و زیان دارد، اساساً عمر آدم را کم می‌کند، یک ضایعه ایجاد می‌کند ـ چون می‌دانیم ضایعه ایجاد کردن را دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد ـ مثلاً در ریه واقعاً ضایعه ایجاد می‌کند، تا چه رسد به اینکه ثابت بشود که مثلاً منشأ سرطان هم هست؛ اگر این مفسده در اینجا کشف شود، مجتهد به حکم آشنایی‌ای که با سیستم قانونگذاری اسلام دارد و می‌داند هرجا که یک ضرر مهم، یک ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد اسلام آن را اجازه نمی‌دهد، به حکم عقل فتوا می‌دهد: حرام است.

اینجاست که می‌گویند: **كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ**. این کلام فقهاست. فقها آنجا که گفته‌اند: **كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ** چنین مواردی را گفته‌اند؛ یعنی هرجا که عقل یک مصلحت ملزِمی را کشف کند، ما می‌دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هرجا که عقل یک مفسدهٔ ملزمی را کشف کند، ما می‌فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است ولو اساساً در قرآن و حدیث و کلمات علما یک کلمه در این زمینه نیامده باشد. و به همین دلیل ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسدهٔ ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسدهٔ ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تزاحم پیدا کند؛ یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده تزاحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده مهمتر باشد از آنچه که بیان کرده است (یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهمتر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است) اینجا حکم عقل می‌آید آن حکم بیان‌شدهٔ شرع را محدود می‌کند، و اینجاست که ای بسا که یک مجتهد می‌تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده‌ای که عقلش کشف کرده تحریم کند یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازمتری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند و امثال اینها.

این هم باز چیزی نیست که مجتهد از خودش اختراع کرده باشد، راهی است که خود

---

۱. مقصود علم است. عقل که می‌گویند، مقصود نه عقلی است که مستقل از علم باشد، بلکه آنچه که برای عقل انسان یقین‌آور باشد.

۲. چون ضرر تا ضرر هم فرق می‌کند. بعضی ضررها جزئی است که در سیستم قانونگذاری اسلام برای اینکه زیاد محدودیت ایجاد نکرده باشد، در موارد جزئی فوراً تحریم نمی‌کند، مثلاً می‌گوید مکروه است. اما بعضی ضررها کلی است.

اسلام جلو پای مجتهد گذاشته. مجتهدین در عصر اسلام، کار انبیای امّت را می‌کنند یعنی باید بکنند؛ باید کار انبیای امّت را در اعصار قبل از اسلام بکنند. حتی انبیای قبل هم که احکام را ناسخ و منسوخ می‌کردند، واقعِ ناسخ و منسوخ آنها هم از همین قبیل بوده ولی به این شکل نبوده، بلکه علما معتقدند همهٔ ناسخ و منسوخ‌ها هم روحش به چنین چیزهایی برمی‌گردد ولی اسم این دیگر «نسخ» نیست.

بنابراین مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف، و سیستم قانونگذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه است (یعنی حکم را روی عناوین کلّیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، ایندو امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتواهای مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است در زمان دیگر مستحب، یک زمان چنین است یک زمان چنان.

با این مطلب که الآن عرض کردم، ممکن است شما بفهمید که چرا اخبار ما متعارض است. مثالی عرض می‌کنم که آن را از عالم بزرگ مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی ـ که در مشهد بود ـ دارم و لذا ذکر خیری هم از این مرد بزرگ می‌کنم. او خیلی شدید به این حرف معتقد بود.

مثلاً شما می‌بینید که از امام سؤال می‌کنند که زیارت امام حسین چطور است؟ می‌گوید: مستحب است. از یک امام دیگر یا از همان امام در زمان دیگر همین سؤال را کرده‌اند؛ یا گفته واجب است و یا به عبارتی گفته که مفهوم وجوب داشته [مثلاً گفته است:] حتماً باید چنین کنید، مبادا ترک کنید. باز ممکن است یک وقت دیگری سؤال کرده باشند؛ اساساً بی‌تفاوتی نشان داده باشد [و مثلاً فرموده باشد:] حالا ضرورتی ندارد، می‌خواهی برو، می‌خواهی نرو.

یک آدم ساده می‌گوید: جوابهای متناقض داده‌اند! یک جا حتی گفته‌اند رفتنش واجب است، یک جا گفته‌اند مستحب مؤکّد است و یک جا مطلب را به صورت یک مستحب بیان کرده‌اند.

ولی این تعارض نیست. اینها در شرایط مختلف بیان شده است. گاهی در یک شرایط عادی بوده. بدیهی است که خود زیارت قبر پیغمبر و امام و حتی همهٔ اولیا و انبیا از باب اینکه خاطرهٔ آنها را تجدید می‌کند، یک عامل تربیتی است و فی حد ذاته یک

مستحب است. ولی همین مستحب یک وقت حرام می‌شود، یک وقت واجب. مثلاً در شرایط زمان متوکّل قرار می‌گیرید که سختگیری بسیار شدید است، توطئه است که رسم زیارت امام حسین باید ور بیفتد. اینجا ائمه تشخیص می‌دهند که باید با این طرز کار مبارزه کرد، و یک مسئلهٔ جدید پیش می‌آید: مبارزه با طرح خلیفهٔ وقت. در اینجا دستور می‌دهند: واجب است، واقعاً هم واجب بوده...[۱]

۱. [ظاهراً چند دقیقهٔ آخر بیانات استاد روی نوار ضبط نشده است.]

مقام عقل در استنباط احکام اسلامی

بحث ما در جلسهٔ پیش منتهی شد به اینجا که قوانین اسلامی با تغییرات و تحولات زمان چگونه می‌تواند هماهنگی داشته باشد، تا چه رسد به مسئلهٔ راهنمایی [زمان.] قانون اسلامی طبق خصلت ذاتی خودش ثابت و لایتغیّر است و زمان و مقتضیات زمان، متغیر و متحول. چگونه می‌تواند این امر ثابت و لایتغیّر با آن امر متغیر و متحول هماهنگی و انطباق داشته باشد؟

گفتیم که بحث ما در دو قسمت است: یکی راجع به قوانین اسلامی که می‌گوییم لایتغیّر است، و دیگر راجع به زمان که گفته می‌شود متغیر است. و آیا آن که می‌گویند لایتغیّر است، یعنی به هیچ معنا تغییرپذیر نیست؟ و آن چیزی هم که می‌گویند متغیر است آیا صد درصد متغیر است؟ یا نه، در آنچه که می‌گوییم متغیر نیست عناصر متغیری وجود دارد و در آن چیزی هم که می‌گوییم متغیر است عناصری لایتغیّر وجود دارد و به همین دلیل است که ایندو می‌توانند با یکدیگر هماهنگی داشته باشند.

بحث ما راجع به قوانین اسلام بود. قدر مسلّم آنچه که در قوانین اسلام امکان ندارد، تغییر به معنی نسخ است؛ یعنی اسلام قانونی را وضع کند و بعد این قانون بلاมورد بماند، به این معنا که وضع زمان آنچنان تغییر کند که اجباراً این قانون باید نسخ بشود. آنچه که اسلام نمی‌پذیرد این است که قانونش نسخ بشود. ولی تغییر اعمّ از نسخ است. نوعی بلکه

انواعی تغییر هست که در متن خود قانون اسلام پیش‌بینی شده است؛ خودش دستور داده و به تعبیر دیگر به طور خودکار خود قانون متغیر می‌شود، نه اینکه نیازی داشته باشد که قانون دیگری بیاید جای آن را بگیرد. این امر غیر از مسئلهٔ نسخ است و در سیستم قانونگذاری اسلام چنین چیزی هست. چنین عنصر و بلکه عناصری وجود دارد که به موجب آنها خود قانون در داخل خودش تغییر می‌کند بدون اینکه نیازی به نسخ وجود داشته باشد و در واقع خودش، خودش را عوض می‌کند و تغییر می‌دهد. برای این موضوع روی چند مطلب تکیه کردیم که تکرار نمی‌کنیم. چون می‌خواهیم بحثی را که آقای مهندس کتیرایی عنوان کردند مطرح کنیم، ناچار اشاره‌ای به سخن گذشته می‌کنیم.

«عقل» یکی از مبادی استنباط احکام

عرض کردیم یکی از جهات این است که اسلام در اساس قانونگذاری، روی عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به عنوان یک اصل و به عنوان یک مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است و لهذا شما می‌بینید فقهای ما این مطلب را به طور قطع قبول کرده‌اند، یعنی مسئله‌ای است مورد اجماع و اتفاق. وقتی که پرسیده می‌شود مبادی استنباط احکام چیست؟ می‌گویند چهار چیز است: کتاب (قرآن)، سنت (قول و عمل پیغمبر و یا ائمهٔ اطهار که آن هم باز از سنت پیغمبر کشف می‌کند)، اجماع (اگر در جایی از کتاب و سنت چیزی نبود، ما به دلیل اجماع کشف می‌کنیم) و عقل. و این خیلی عجیب به نظر می‌رسد که در دینی در مبادی استنباط، عقل را در ردیف کتاب آسمانی قرار بدهند، بگویند این مبادی چهارچیز است و یکی از آنها عقل است. این اولاً متضمن این مطلب است که آن دین به تضادی میان عقل و کتاب آسمانی و سنت معتقد نیست، و اگر معتقد به این تضاد بود محال بود که آن را در عرض این قرار بدهد، بلکه آن طوری رفتار می‌کرد که در بعضی ادیان دیگر هست که می‌گویند: دین فوق عقل است و عقل حق مداخله در مسائل دینی را ندارد. از آنجا که تضادی میان عقل و آنچه که خود دارند احساس می‌کنند، ناچار می‌گویند عقل حق مداخله ندارد.

اینکه فقه اسلامی عقل را به عنوان یک مبدأ برای استنباط می‌شناسد، چیزی است که راه را باز کرده است. چگونه راه را باز می‌کند؟ ریشه‌اش این است که می‌گویند: احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت. تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی واجبها تابع مصلحتهای ملزمه برای بشر

است و حرامها تابع مفسده‌های ملزمه. اگر اسلام چیزی را گفته واجب است به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده، و اگر چیزی را گفته حرام است به دلیل یک مفسدهٔ بسیار مهمی است. فقها می‌گویند آن مصلحتها و مفسده‌ها به منزلهٔ علل احکامند.

حال اگر در جایی ما بدون آنکه در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حکم عقل مصلحت یا مفسده‌ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام داریم ـ که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف‌نظر نمی‌کند و اگر مفسدهٔ مهمی باشد اسلام اجازه نمی‌دهد ـ فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می‌کنیم. اسلام دینی است که اعلام کرده: ما از مصلحتها و مفسده‌های مهم نمی‌گذریم. امروز عقل ما[۱] مصلحت را کشف کرده، پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم. اینجا حتماً شما باید براساسش فتوا بدهید. عقل این مفسده را کشف کرده، حتماً باید بر این اساس فتوا بدهی. پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند. اگر بگویید: چنانچه اسلام چنین چیزی می‌خواست خودش می‌گفت، می‌گوییم: چه می‌دانی؟ شاید گفته و به ما نرسیده و لزومی هم ندارد که گفته باشد. وقتی که همین‌قدر به ما گفته عقل خودش یک حجت است؛ خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی؛ حجت ظاهری پیغمبرانند که عقل خارجی هستند و حجت باطنی عقل است که پیغمبر درونی است، همین برای ما کافی است. این همان چیزی است که خود اسلام گفته است.

به دنبال این مطلب مسئلهٔ دیگری پیدا می‌شود که فقها آن را طرح کرده‌اند و آن اینکه: شما که اینقدر برای عقل شخصیت و استقلال قائل شدید، اگر در جایی کتاب و سنت به طور صریح و قاطع دستوری داد و عقل به طور صریح و قاطع ضد آن را گفت، چه می‌کنید؟ جواب می‌دهند که این فقط «اگر» است، شما نشان بدهید کجا چنین چیزی هست. بله، یک وقت هست که ظاهر قرآن و سنت ـ نه نصّ قاطع آنها ـ مطلبی را می‌گوید و عقل به طور قاطع بر ضدش می‌گوید. ولی ظاهر قرآن غیر از نصّ قرآن است. خود حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست. ما از ظاهر قرآن و سنت به حکم دلیل

---

۱. که البته علم هم (یعنی علمی که کشف می‌کند) عقل است. هرچه علم کشف می‌کند برای عقل انسان هم روشن می‌شود.

قاطع عقل دست برمی‌داریم. این، تعارض قرآن و عقل نیست.

گاهی نصّ قرآن یا نصّ سنت است و یک دلیل ظنّی عقلی، یک تخمین عقلی، یک حدس عقلی؛ شما آن را معارض قرار می‌دهید. می‌گویند تخمین و ظنّ و گمان، نه؛ آنجایی که حکم عقل به مرحلهٔ قطعی رسیده باشد. اما اینکه بگویید جایی را پیدا کنیم که قرآن یا سنت به طور قاطع ـ که هیچ‌گونه هم تأویل‌پذیر نیست ـ چیزی را گفته است و عقل به طور قاطع بر ضدش می‌گوید، این فقط یک «اگر» است که وقوع ندارد. شما بیایید مثالش را به ما نشان بدهید. این مسئله هم به همین شکلی که عرض می‌کنم در کتب فقها مطرح شده است و فقها تا این حد پیشروی کرده و جلو رفته‌اند.

بنابراین اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد به طوری که برای علم و عقل صد درصد ثابت شد که مصلحت این طور تغییر کرده، [فقها] می‌گویند معنایش این است که زیربنای حکم تغییر کرده. وقتی زیربنای حکم تغییر کرد، خود اسلام [تغییر حکم را] اجازه می‌دهد. ما در اسلام نداریم که گفته باشد یک چیزی برای ابد روبناست یا برای ابد زیربناست و عقل بگوید اینجا زیربنا تغییر کرد. اگر دارید، مثالش را ذکر کنید، ببینیم چه مشکلی است تا آن را حل کنیم.

پس عقل عاملی است که مناطات احکام را ـ البته نه در همه جا بلکه در مواردی ـ کشف می‌کند. در مواردی به ملاکات احکام پی می‌برد و علل احکام را کشف می‌کند، و آن علل گاهی تغییر پیدا می‌کنند. اینجا به این منشأ و مبدأ تشریع اجازه داده می‌شود که کار خودش را انجام بدهد که در واقع کار جدایی نکرده، روح اسلام را کشف می‌کند. این هم که گفته‌اند: **كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ** ـ که یک قاعدهٔ قدیمی است و مال امروز نیست که بگوییم تازه این مسئله مطرح شده ـ منظورشان همین است. واقعاً اگر در جایی به طور قاطع ملاکی کشف بشود، شرع هم هماهنگی دارد؛ یعنی از اینجا باید کشف کنید که شرع هم همین است. از آن طرف هم که گفته‌اند: **كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ**، مقصودشان این است که اگر در جایی شرع به طور قاطع حکمی کرد، از باب اینکه می‌دانیم در اسلام سخنی به گزاف گفته نمی‌شود، عقل به طور اجمال می‌گوید: اینجا یک ملاکی وجود دارد؛ گرچه من هنوز تشخیص نداده‌ام ولی وجود دارد، بی‌منطق نیست. بعد از آشنایی عقل به اینکه اسلام بدون ملاک و مناط و منطق حرفی نمی‌زند، همین‌قدر که شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالاً می‌گوید اینجا یک منطقی وجود دارد، حال اگر من هنوز کشف نکرده‌ام باید تأمل و دقت کنم.

این یکی از چیزهایی است که [تکلیف] فقیه را با مقتضیات متغیر [مشخص می‌کند] و آنجا که مصالح بشریت تغییر می‌کند و چیزی را ایجاب می‌نماید، دست فقیه را باز می‌کند.

تقسیم‌بندی قوانین اسلامی

در نوشته‌ای که آقای مهندس کتیرایی فرستاده‌اند، چند مطلب آمده که من در اطرافش توضیحاتی می‌دهم. مطلبی را به عنوان مقدمه گفته‌اند که ما آن را به صورت کاملتری در جزوه‌های «اسلام و مقتضیات زمان»[1] طرح کرده‌ایم. ایشان می‌گویند:

> رابطهٔ انسان با طبیعت و رابطهٔ انسان با انسان به شدت در حال تغییر است و اگر قوانین بخواهد در بین مردم حاکم باشد، یا باید متغیر بوده و یا اقلاً قابلیت انعطاف و تطابق با محیط و زمان داشته باشد.

اگر قوانین اسلامی را از این حیث تقسیم کنیم، چهار دسته است: پاره‌ای از قوانین مربوط به رابطهٔ انسان با خداست که اسمش عبادت است. رابطهٔ انسان با خدا شاید ساده‌ترین روابط باشد؛ یعنی تغییرات زمان و مقتضیات متحول زمان در هر ناحیه تأثیر داشته باشد، در این ناحیه یا تأثیر ندارد یا خیلی کم در شکلش تأثیر دارد. رابطه‌ای که انسان با خدای خودش باید داشته باشد، رابطه‌ای یکسان است؛ یعنی این جور نیست که ارتباطی که مردم هزارسال پیش می‌بایست با خدا داشته باشند که مثلاً باید اخلاص داشته باشند (**وَ ما اُمِروا اِلّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدّينَ**)[2]، فقط خدا را پرستش کنند و غیر او را نپرستند، [امروز به گونهٔ دیگری باید باشد.] آیا مثلاً در عصر اسب و شتر و الاغ این حکم صحیح بود که بشر تنها خداپرست باشد و به هیچ وجه مشرک نباشد و در خداپرستی اخلاص داشته باشد، اما در عصر هواپیما این حکم تغییر می‌کند و باید دستی در آن برد؟ نه. البته شکل عبادت خود به خود عوض می‌شود. خود اسلام هم برای شکلها تغییر قائل شده، [مثلاً در مورد] نماز می‌گوید در مسافرت یک جور [خوانده شود] و در حضر جور

---

۱. [این جزوه‌ها به صورت جلد اول این کتاب منتشر شده است.]
۲. بیّنه / ۵

دیگر.

[مثال دیگر برای این دسته از قوانین اسلامی (عبادات)] روزه است. انسان روزه می‌گیرد برای اینکه تقوا در او نیرو بگیرد، به تعبیر قرآن **لَعَلَّکُمْ تَتَّقونَ**، و امثال اینها.

دستهٔ دوم دستورهایی است که مربوط است به رابطهٔ انسان با خودش که اصطلاحاً اخلاق نامیده می‌شود؛ اینکه انسان خودش برای خودش چگونه باید باشد؟ اخلاق شخصی و فردی انسان چگونه [باید باشد]؟ انسان خودش را چگونه باید بسازد؟ و به عبارت دیگر غرایزش را چگونه باید تنظیم کند؟ آیا خوب است بر هوای نفسش مسلط باشد یا نه؟ [و خلاصه] آنچه که قرآن آن را تزکیهٔ نفس می‌نامد (**قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰیها. وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّٰیها**)[1].

نوع سوم مربوط است به ارتباط انسان با طبیعت؛ یعنی ارتباط انسان نه با خودش و نه با خدا، بلکه با خلق خدا، آنهم غیر از انسانهای دیگر؛ اینکه رابطهٔ انسان با زمین، با گیاهها، با حیوانات چگونه و بر چه اساس باید باشد؟

قسم چهارم که از همه مهمتر و بیشتر مورد توجه و دستخوش تغییر و تحول است، مربوط به رابطهٔ انسان با انسان است؛ یعنی قوانینی که مربوط است به روابط انسانها با یکدیگر، که خیلی تغییر می‌کند چون جامعه متغیر و متحول است. این است که می‌گویند: رابطهٔ انسان با انسان متغیر است، پس قوانین هم باید متغیر باشد.

بدون شک همین‌طور است و ما هم اجمالاً قبول داریم که قوانین مربوط به روابط انسانها با یکدیگر باید قابلیت انعطاف داشته باشد، ولی نه به این سادگی که چون رابطهٔ انسان با انسان متغیر است قانون هم باید متغیر باشد. به این کلّیت درست نیست.

قوانین عبارت است از حقوق و تکالیف، یعنی بایدها و وظایفی که افراد نسبت به یکدیگر دارند. آن تغییراتی که در روابط انسانها با یکدیگر ایجاد می‌شود، یک سلسله تغییراتی است که در آن مثلاً ارتباط انسانها با هم عوض می‌شود، ولی این ربطی به حقوق و تکالیف ندارد. مثلاً انسانها باید با یکدیگر در تماس باشند. زمانی بود که تلفن و تلگراف نبود، وقتی می‌خواستند حرفشان را به یکدیگر برسانند چه زحمتی باید متحمل می‌شدند! حالا با چه سرعتی مردم از این گوشهٔ شهر به آن گوشهٔ شهر، از این شهر به آن شهر، بلکه از این مملکت به آن مملکت با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. یا مثلاً در گذشته

---

۱. شمس / ۹ و ۱۰

اگر کسی از شهر خودش با یک ترسی می‌خواست به نجف برود مجبور بود که لااقل ده سالی آنجا بماند، چون اگر می‌خواست با آن زحمت به شهر خودش برگردد و دومرتبه بیاید، کار بسیار فوق‌العاده‌ای بود. ولی حالا ممکن است کسی برود نجف درس بخواند، سالی شش مرتبه هم بیاید و به کارهای شخصی خودش رسیدگی کند.

شکی نیست که ارتباط انسانها با یکدیگر خیلی تغییر کرده، ولی آیا جوری تغییر کرده که حقوق انسانها را نسبت به یکدیگر و وظایف و تکالیف را عوض بکند؟ ما این را باید بحث بکنیم. ما باید آن مواردی را که روابط انسانها با یکدیگر به حکم پیشرفت علم و تمدن جبراً عوض شده و آن پیشرفت در ارتباطات سبب شده که حقوق و وظایف تغییر کند در اینجا طرح بکنیم، چون اسلام نیامده که راجع به مطلق ارتباطات انسانها با یکدیگر سخن بگوید، بلکه آمده حقوق و وظایف انسانها نسبت به یکدیگر را بیان کند. شما بگویید آن تغییر ارتباطاتی که منشأ تغییر وظیفه و تغییر حقوق و تغییر قانون می‌شود چیست؟ به این کلّیت قبول نداریم.

یک مثال

قبلاً عرض کردم که ما باید برویم دنبال مثالها و موارد. مثلاً آیا درست است که کسی مطلب را به این صورت طرح کند، بگوید: به حکم اینکه روابط اجتماعی تغییر کرده است، حقوق خانوادگی هم طبعاً تغییر می‌کند و باید هم تغییر بکند، وظایف هم باید تغییر کند، چطور؟ بگوید: مثلاً در زندگیهای قدیم برای والدین حق زیادی بر عهدهٔ فرزندان گذاشته بودند و متقابلاً وظایف زیادی بر عهدهٔ والدین نسبت به فرزندان. این حقوق و وظایف در جامعهٔ دیروز لازم و درست بود، زیرا ادامه و پرورش نسل جز در محیط خانوادگی ممکن نبود. حکومت یا وجود نداشت یا اگر وجود داشت تکامل پیدا نکرده بود. اینجا بود که می‌آمدند تمام حقوق فرزند را به عهدهٔ پدر و مادر می‌گذاشتند: شیر دادن به عهدهٔ مادر و نفقه دادن به عهدهٔ پدر. اگر [والدین از هم] جدا شدند، چنانچه بچه دختر باشد، تا سنین هفت سالگی در حضانت مادر است و بعد باید در اختیار پدر [قرار بگیرد.] و چه حقوق زیادی پدر و مادر به عهدهٔ فرزندان پیدا می‌کنند: وقتی اینها پیر شدند، اگر نداشته باشند، واجب‌النفقهٔ فرزندان هستند و فرزندان باید آنها را اداره کنند. این مطلب در زندگیهای قدیم درست بود ولی امروز که زندگی تکامل پیدا کرده، این حقوق و وظایف از محیط خانوادگی به اجتماع بزرگ منتقل می‌شود. دولت جانشین پدر و مادر می‌شود و بهتر از پدر

و مادر هم انجام می‌دهد. در قدیم که می‌گفتند پدر و مادر باید فرزند را بزرگ کنند تا وقتی که به حد بلوغ و تزویج برسد [برای این بود که] غیر از پدر و مادر مقام دیگری نبود. ولی امروز با بسط و توسعه‌ای که کارهای حکومتی پیدا کرده، اگر لازم باشد پدر و مادری باشند و خانواده‌ای تشکیل بشود و فرزندان اختصاصی وجود داشته باشند[1] باید بچه را همینکه متولد شد در اختیار مؤسسات عمومی بگذارند و وقتشان را به بچه بزرگ کردن تلف نکنند، بگذارند دولت بزرگش کند. وقتی که دولت او را بزرگ کرد تمام حقوقی که والدین به عهده دارند، به عهدهٔ دولت گذاشته می‌شود. آن وقت قانون باید همان حرفهایی را کـه قـبلاً می‌گفت بگوید که اطاعت والدین واجب است (وَ قَضىٰ رَبُّکَ اَلّا تَعْبُدوا اِلّا اِیّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ اِحْساناً... فَلاتَقُلْ لَهُما اُفٍّ)[2] اما همهٔ اینها باید به مربّی امروزش (دولت) گفته شود: دولت به گردن تو حق دارد، در مقابل دولت نباید «اُف» بگویی، اطاعت او واجب است، همان‌طور که در گذشته می‌گفتند اطاعت والدین واجب است. وقتی هم [فـرد] بـزرگ شـد، هـیچ وظیفه‌ای نسبت به والدینش ندارد که بخواهد نفقهٔ آنها را بدهد؛ باز هم اگر وظیفه‌ای باشد به عهدهٔ دولت است.

اگر چنین مثالهایی بیاورند، جای بحث است که ما بگوییم آیا واقعاً این‌طور است؟ یعنی آیا بعد از آنکه اجتماع تکامل پیدا کرد، این کارِ صحیح و درستی است که بچه‌ها از محیط خانواده خارج شوند و در اختیار دولت گذاشته شوند؟ یا اینکه نه، این کار اساساً غلط است؟ کما اینکه الآن ما [این‌طور] معتقدیم؛ یعنی زندگی خـانوادگـی ـ کـه یک زنـدگی طبیعی است ـ و پرورش فرزند در دامن والدین، اصلی است که باید برای همیشه بـاقی بماند. اما اگر به حکم عقل و علم صد درصد بر ما ثابت شود که مصلحت بشریت ایجاب می‌کند که فعلاً آن جور نباشد، هیچ مانعی ندارد که همان حرفها را بزنیم. در آن صورت حقوق والدین کمتر می‌شود. اسلام هم که گفته، در آن شرایط گفته است. شرایط که تغییر کرد، [تغییر قوانین] مانعی ندارد. ولی ما باید این مطلب را از اساس مطالعه کنیم که آیا حرف درستی است یا نه؟

این بحثی که آقای مهندس طرح کردند، بحث خوبی است ولی یک مقدار باید آن را بسط داد که قوانین اسلام چهار دسته است: یک دسته به روابط انسان با خدا مربوط است،

---

۱. فرضیهٔ دیگری هست که اساساً تشکیل خانواده لازم نیست.
۲. اسراء / ۲۳

دستهٔ دیگر به روابط انسان با خود، دستهٔ سوم به روابط انسان با طبیعت و دستهٔ چهارم به روابط انسان با انسان، و همین‌جور علی‌الامیال نگوییم: چون دنیا متغیر است، همه چیز تغییر می‌کند. باید ببینیم چه تغییرات جبری و لازم و ضروری در جهان به وجود آمده است که ایجاب می‌کند ما در ارتباطمان با خدا یا با خودمان یا با طبیعت و یا با انسانها تجدیدنظر کنیم، [وگرنه] ما به این کلّیت قبول نداریم. قبلاً هم گفتیم باید برویم دنبال موارد و مصادیق و جزئیات.

ما در جلسهٔ پیش طرح کردیم که به گفتهٔ فقها وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقیهٔ منطق است نه از نوع قضایای خارجیه. خلاصهٔ مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد، بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می‌برد و این کار نوعی قابلیت انعطاف ایجاد می‌کند.

آیا مفهوم قضایا تغییر می‌کند؟

مسئلهٔ دومی که ایشان ذکر کرده‌اند این است که می‌گویند:

> آنچه مورد گفتگو و تردید است، مفاهیم کلمات و در نتیجه مفاهیم قضایاست که به تناسب زمان در حرکت و تحول است. مفاهیم در تغییر و تحول است و در نتیجه شکل قضایا را نیز ثابت و لایتغیر حفظ نمی‌کند.

می‌گویند شکل قضایا تغییر نمی‌کند ولی مفهوم قضایا تغییر می‌کند؛ وقتی که مفهوم قضیه فرق کرد، شکل آن به تبع مفهوم تغییر می‌کند.

> فی‌المثل دزدی و تجاوز به مال غیر در هر حال نکوهیده و محکوم است.

این، شکل قضیه: دزدی نباید بشود. می‌گوید این تغییر نمی‌کند. هیچ وقت در هیچ جایی شکل قضیه عوض نمی‌شود؛ یعنی زمانی نخواهد آمد که بگویند دزدی خوب است. ولی خود مفهوم تغییر می‌کند، یعنی اینکه «دزدی چیست؟» تغییر می‌کند. پس دو جور تغییر است: یک وقت ما می‌گوییم اسلام می‌گوید دزدی محکوم است و دست دزد باید بریده شود، زمانی نخواهد آمد که بگویند دزدی خوب است. ولی اینکه «دزدی چیست؟»

تغییر می‌کند، در زمانی یک معنی می‌دهد و در زمان دیگر معنی دیگر.

اما «دزدی چیست» با پیشرفت زمان و تکامل انسان و برحسب استنباطی که فرهنگهای مولود رژیمهای سیاسی و اقتصادی مختلف از آن می‌کنند، مختلف است. یکی از بزرگان مکتب اقتصادی متمایل به چپ و مرام اشتراکی می‌گوید: «مالکیت یعنی دزدی» در حالی که در مکتب سرمایه‌داری دزدی فرع بر شناختن اصل مالکیت است و بعد از قبول آن می‌تواند مفهوم پیدا کند.

شکل قضایا تغییر نمی‌کند ولی به اصطلاح مفهوم موضوع قضایا و مفهوم محمول قضایا تغییر می‌کند. مثال هم به دزدی ذکر کرده‌اند. آیا این حرف درست است؟ به نظر ما این حرف ـ که خیلی‌ها هم آن را گفته‌اند ـ یک حرف شاعرانه است. چون در زمان ما جزو چیزهایی که خیلی مد است، مسئلهٔ تغییر و تحول است. هرچه را که بگوییم متغیر و متحول است، مثل این است که حرف نوی گفته‌ایم، از جمله اینکه بگوییم: مفهوم قضایا تغییر می‌کند. ما در کتاب **اصول فلسفه** روی همین مطلب که طرفداران منطق دیالکتیک می‌گویند حقیقت متغیر است، بحث کرده‌ایم. دو مسئله است: یکی اینکه واقعیت یعنی دنیای خارجی متغیر است. دیگر اینکه حقیقت متغیر است؛ یعنی قضایای منطقی راست و درست تغییر می‌کند. این از آن حرفهایی است که ما هنوز نتوانسته‌ایم بفهمیم. واقعیت متغیر است، اما حقیقت چگونه می‌تواند متغیر باشد؟ یعنی یک قضیهٔ راستی که بیان می‌کنیم، در طول زمان، خودش تغییر بکند! ما می‌گوییم حقایق اگر حقایقند برای همیشه راستند و اگر حقایق نیستند برای همیشه دروغند. بله، ممکن است بشر چیزی را زمانی حقیقت بداند ولی بعد بفهمد حقیقت نبوده. مثلاً در گذشته بشر خیال می‌کرد که پیدایش شبانه‌روز از گردش خورشید به دور زمین است. این را حقیقت می‌دانست، بعد فهمید اشتباه کرده است. این معنایش آن نیست که حقیقت متغیر است. «متغیر» یعنی یک اصل ثابت هست و تغییر کرده. آنچه که در گذشته می‌گفتند اصلاً حقیقت نبود، اشتباه بود، نه اینکه در قدیم حقیقت آن بود و امروز این. معنای «حقیقت متغیر است» این است که در گذشته آن حقیقت بود، امروز این حقیقت است و همان حقیقتْ خودش تغییر کرده. خیر، در گذشته هم حقیقت آن نبود؛ در گذشته هم آن، باطل بوده است.

در مثال دزدی، آیا واقعاً مفهوم دزدی فرق می‌کند یا استنباطها فرق می‌کند؟ استنباطها که فرق می‌کند، معنایش این نیست که همهٔ استنباطها درست است ولی یک درستِ متغیری است. نه، ممکن است ده استنباط راجع به یک مفهوم داشته باشیم و یکی از آنها درست باشد، نُه تای دیگر غلط که همیشه غلط بوده و همیشه هم غلط خواهد بود. فقط یکی از آنها درست است. ممکن است ما در یک زمان چیزی را دزدی بدانیم و در زمان دیگر ندانیم، ولی یا آن که در آن زمان دزدی می‌دانیم درست است و این که امروز دزدی نمی‌دانیم غلط، و یا آن زمان که دزدی می‌دانستیم غلط بود، این زمان که دزدی نمی‌دانیم درست است؛ نه اینکه هردو درست است ولی این حقیقت است که تغییر کرده، دزدی در گذشته آن بود، امروز این شده!

مفهوم دزدی یک چیز است. دزدی یعنی ربودن حق غیر. ربودن حق غیر، اصلی است که هیچ وقت تغییر نمی‌کند. بله، ممکن است زمانی ما چیزی را حق غیر بدانیم و زمان دیگر ندانیم. ممکن است آن روز، غلط استنباط کرده بودیم و [استنباط] امروز درست باشد یا برعکس. یا گاهی خود حق تغییر می‌کند، به این معنا که منشأ دزدی تغییر می‌کند. باز دزدی عوض نشده، آن محتوا و ماده هم عوض نشده است.

ایشان می‌گویند یکی از طرفداران مکتب چپ‌روها گفته است: مالکیت دزدی است. من می‌گویم اصلاً چیزی که هیچ وقت نمی‌تواند مفهوم داشته باشد همین حرف است. ممکن است مالکیت غلط باشد اما نمی‌تواند دزدی باشد، چون دزدی یعنی ربودن حق غیر. این، فرع بر مالکیت است. ممکن است بگوییم مالکیت، ظلم یا منشأ ظلم است و اصلاً بی‌اساس و دروغ است، ولی نمی‌توانید بگویید مالکیت دزدی است، چون دزدی یعنی سلب حقی که به غیر تعلق دارد یعنی غیر، مالک آن است. اگر مالکیت اساساً در هیچ موردی معنی نداشته باشد ـ نه فردی و نه اشتراکی ـ و اساساً هیچ کس مالک هیچ چیزی نباشد، قطعاً دزدی معنی ندارد.

پس این جور نیست که مفاهیم قضایا تغییر می‌کند، مثلاً در یک روز چیزی دزدی است و در روز دیگر چیز دیگر. حال گیرم که تغییر کند. این، بهترین دلیل بر این است که قانون اسلام عوض نمی‌شود. قانون اسلام گفته دزدی نباید بشود. شما می‌گویید در فلان روز آن، دزدی بود و امروز این. بسیار خوب، ما که می‌گوییم وضع احکام اسلام به نحو قضایای حقیقیه است همین جا نتیجه می‌دهد. اسلام می‌گوید: نباید حق غیر ربوده شود. بعد شما می‌گویید: در هزار سال پیش، فلان چیز ربودن حق غیر بود ولی امروز تغییر کرده،

چیز دیگر ربودن حق غیر است. بسیار خوب، پس موضوع حکم اسلام تغییر کرده نه خود حکم اسلام. این همان چیزی است که ما می‌گوییم. اگر چنین چیزی باشد نظر ما را تأیید می‌کند و اشکالی برای ما به وجود نمی‌آورد. می‌گویند:

> مکتبهای مختلف با فرهنگهای مختلف، استنباطشان از دزدی مختلف است.

اگر مقصود این است که دزدی مفهومهای مختلفی دارد و در هر ملتی یک مفهوم دارد، یعنی یک مفهوم نسبی است، پس دزدی منهای رژیمهای اجتماعی مفهوم مستقلی ندارد، ما این حرف را قبول نداریم که در کشورهای سرمایه‌داری دزدی یک چیز است و در کشورهای غیر سرمایه‌داری چیز دیگر، یعنی واقعیت دزدی در آنجا یک چیز است و در اینجا چیز دیگر. بلکه دو استنباط است. از این دو استنباط، یکی درست است و دیگری غلط. یا آن استنباط درست است و این استنباط غلط و یا برعکس، نه اینکه چون این دو استنباط فرق می‌کند پس برای آنها آن دزدی است و برای اینها این.

واقعیت مطلب این است که یا آن حرف درست است که «ارزش، صد درصد مولود کار است و غیر از کار هیچ چیز دیگر ایجاد ارزش نمی‌کند و سودی که سرمایه‌دار می‌برد در واقع محصول کار کارگر است چون معادل آنچه که باید به او بدهد نمی‌دهد، کمتر می‌دهد» و یا درست نیست. اگر این حرف درست است، پس سرمایه‌داری به هر شکلی که باشد واقعاً دزدی است، حال استنباطش هرچه باشد غلط است؛ نه اینکه برای آنها دزدی نیست، برای اینها دزدی است؛ اصلاً آن غلط است. و اگر این حرف صد درصد درست نیست که ارزش را فقط و فقط کار ایجاد می‌کند و غیر از کار هیچ چیز دیگری ارزش ایجاد نمی‌کند، پس اینکه اینها گفته‌اند: «سرمایه‌داری دزدی است» غلط است؛ لااقل نوعی از سرمایه‌داری ـ البته نه هر سرمایه‌داری ـ ممکن است دزدی نباشد.

پس به این معنا ما نمی‌توانیم این حرف را قبول کنیم که چون استنباط ملتها مختلف است پس دزدی در میان ملتها مختلف است. دزدی واقعیتش مختلف نیست، یکی از آن استنباطها درست است و یکی غلط.

مثال دیگر

مثال دیگری ذکر کرده‌اند، باز به همین جهت که مفاهیم و در واقع حقیقت تغییر می‌کند؛ یعنی حقیقت نسبی است، هم در طول زمان و هم در میان ملتها فرق می‌کند. می‌گویند:

> مثلاً شکل قضیه به طور کلی درست است. غصب مال و تجاوز به حق دیگران در هر زمان محکوم است، ولی در یک زمان خراب نکردن خانهٔ گلی و زشت بیوه‌زنی در مجاورت قصر سلطنتی، عدالت چشمگیر خوانده می‌شود، در حالی که امروز تخریب چنین خانه‌های زشت و ناموزونی در مسیر یک عمران و یا زیبایی شهر، غصب مال و تجاوز به غیر تلقی نشده و با وضع مقررات ساده و شرایط خاصی مجاز شمرده می‌شود...

یعنی چه؟ یعنی شما می‌خواهید بگویید در آن زمان، آن کار درست بود و غیر آن غلط و در زمان ما این کار درست است و آن یکی غلط؟ یا نه، یکی از ایندو درست است؛ اگر هم در آن زمان آن جور استنباط می‌کردند، اشتباه می‌کردند. این، مسئلهٔ حق فرد و حق اجتماع است. یک وقت کسی می‌خواهد خانهٔ گلی پیرزنی را خراب کند برای اینکه بر شکوه باغ خودش بیفزاید؛ آن زمان هم کار غلطی بوده، این زمان هم کار غلطی است. دلیل ندارد که بنده بخواهم باغم را توسعه بدهم، به خاطر باغ من خانهٔ گلی پیرزنی خراب بشود. آن زمان هم خراب کردن آن ظلم بوده، این زمان هم ظلم است. ولی یک وقت هست که مصلحت، مصلحت اجتماع است. فرض کنید می‌خواهند خیابانی بکشند که مصلحت شهر اینچنین ایجاب می‌کند، وگرنه تمام مردم در زحمتند. عقل دایر است بین اینکه حق مالکیت یک پیرزن یا پیرمرد ـ هرکه می‌خواهد باشد ـ محترم شمرده بشود یا مصلحت عموم، به این معنا که خانه را خراب بکنند و پولش را بدهند، او هم برود جای دیگر. اینجا [عقل] می‌گوید مصلحت عموم مقدّم است. این چه ربطی دارد به اینکه «مفهوم قضایا تغییر می‌کند»؟ هرگز تغییر نمی‌کند. در یک شکلش آن زمان هم غلط بوده، در یک شکلش در این زمان هم درست است. این طور نیست که محتوای قضایا فرق می‌کند [تا بگوییم] در آن زمان جوری بوده و در این زمان جور دیگری باید باشد.

مثال دیگری ذکر می‌کنند: امیرکبیر خیلی خوبیها داشته ولی در عین حال معروف

است که خیلی آدم قسیّ‌القلبی بوده است. در شرح حال او نوشته‌اند[1]: روزی از خیابانهای تهران عبور می‌کرد، دید یک آلوفروش و یک سرباز با همدیگر کلنجار می‌روند. آمد جلو پرسید: چه شده؟ آلوفروش گفت: این سرباز از من مقداری آلو گرفته، حالا که خورده پولش را نمی‌دهد. امیر بدون اینکه استنطاق و محاکمه‌ای کند ببیند که او شاهدی دارد یا نه، یا به فرض اینکه ثابت شد شاهد دارد، مجازات او چیست، تا این حرف را شنید گفت: شکم این سرباز را پاره کنید، ببینیم این آلوها توی شکمش هست یا نه. شکمش را پاره کردند.

ایشان می‌گویند: زمانی این کار، عدالت بود ولی امروز وحشیگری است. در همان زمان هم این کار وحشیگری بود. عجب حرفی است! این چه استنباطی است؟! واقعاً مردم آن زمان، پدران ما در آن زمان، این کار را عدالت می‌دانستند؟! می‌گفتند امیرکبیر به عدالت رفتار کرده؟! اگر در آن زمان این کار را عدالت می‌دانستند، پس تمام مردم دورهٔ قاجار قوانین اسلام را که می‌گوید تا مدعی شاهد نیاورده حق ثابت نمی‌شود، باید شاهد بیاورد و منکر مثلاً باید قسم بخورد، بعد قضیه چه جور حل می‌شود، و به فرض اینکه ثابت شد آن وقت باید ببینیم آنچه که دزدی کرده یا مال غیری که خورده چقدر است، اگر دزدی باشد به یک حد نصاب معین که برسد دستش را ببرند وگرنه دستش را نبرند؛ آری، اگر در آن زمان این کار را عدالت می‌دانستند پس مردم دورهٔ قاجار همهٔ اینها را ظالمانه می‌دانستند و می‌گفتند: حکم عدالت همان حکم امیرکبیر است، تمام آنهایی که اسلام گفته ظالمانه است! چنین نیست. کار امیرکبیر وحشیانه بوده؛ آن زمان ظلم و وحشیگری بوده، زمان ما هم ظلم و وحشیگری است. هرگز مفهوم قضایا تغییر نمی‌کند. در اینجا که حتی استنباط هم تغییر نکرده، عمل یک فرد بوده است. اگر هم کسی تحسینش می‌کرده، به اعتبار یک سیاستمدار بوده[2].

مطلب دیگری ذکر کرده‌اند، می‌گویند:

> در زمان نادرشاه افشار، سربازی ماست یک زن روستایی را خورد و پولش را نپرداخت. زن شکایت نزد نادر برد. نادر فرمان داد شکم سرباز را پاره

---

۱. ایشان این حکایت را به نادرشاه نسبت می‌دهند.

۲. آن وقتها کسی سیاستمدار بود که بهتر از دیگران خودش را تحمیل می‌کرد و از مردم زهرچشم می‌گرفت.

کنند تا اگر پر از ماست بود که هیچ، به سزای خویش رسیده است و اگر نبود و پیرزن دروغ گفته بود، مثلاً سر پیرزن را جدا کنند. این فرمان یک شاهکار عدالت و رسیدگی به تظلّمات رعایا محسوب می‌شد، اما امروز این اعمال را وحشیانه می‌دانند.

نه، در همان زمان هم این کار وحشیانه بود.
مطلب دیگر:

اینکه گفته شد قوانین اسلام قوانینی آسمانی است ولی بیگانه از شرایط و محیط زندگی وضع نشده است بلکه براساس احتیاجات و مقتضیات و به تناسب مصالح و مفاسد همین زندگی روزمرّهٔ مردم و موافق با عقل و منطق تنظیم شده است و نمی‌تواند بی‌ارتباط با صلاح و فساد حیات مردم و جامعه باشد، این مطلب در مورد احکام منصوص‌العلّة اگر درست باشد، دربارهٔ احکام مستنبط‌العلّة درست نیست زیرا علت اصلی وضع احکام مستنبط‌العلّة بدرستی روشن و قابل اطمینان نیست و به فقیه حق و اجازه نمی‌دهد که با استنباط خود آن را به تناسب زمان تغییر دهد. فی‌المثل نوشیدن هر مسکری حرام است اما خوردن هر گوشت خوکی بدون ذکر علت آن، ممنوع اعلام شده و اگر فقیهی بخواهد با استنباط شخصی خودش در میزان و خصوصیات حرمت آن به تناسب زمان دخالت کند، راه خطا رفته است.

تفسیری کرده‌اند، می‌گویند: بعضی احکام منصوص‌العلّة هستند و بعضی مستنبط‌العلّة. البته همهٔ احکام این جور نیست. می‌گویند احکامی که علتش را کشف بکنیم بعضی منصوص‌العلّة است، یعنی علت و فلسفه‌اش را خود اسلام ذکر کرده، و بعضی دیگر مستنبط‌العلّة است، اسلام [دلیلش را] ذکر نکرده، خود ما استنباط می‌کنیم که دلیلش این باید باشد. گفته‌اند در جایی که دستوری منصوص‌العلّة است، فقها هم از آن علت پیروی می‌کنند ولی در جایی که مستنبط‌العلّة است، چون اطمینان ندارند که علت چیست، احتیاط می‌کنند. دو مثال ذکر کرده‌اند: مُسکِر و گوشت خوک. گفته‌اند: چون اسلام گفته شراب به

دلیل اِسکارش حرام است، فقها هرچه را که مسکر باشد می‌گویند حرام است و هرچه را هم که مسکر نباشد می‌گویند حلال است. اما در باب گوشت خوک چون اسلام دلیلش را ذکر نکرده، اگر ما دلیلش را هم به دست بیاوریم [و در رفعش بکوشیم، باز حکم حرمت به جای خود باقی است.] ایشان قبلاً در بحثشان گفتند که امروز معلوم شده منشأ حرمت گوشت خوک «تریشین» است که امروز آن را از بین می‌برند، ولی در عین حال شما از هر فقیهی بپرسید گوشت خوک اصلاح‌شده حلال است یا نه؟ باز جرأت نمی‌کند بگوید حلال است.

خودشان جواب خودشان را داده‌اند و ما عرض کردیم فرق است میان کشف قاطع عقل و علم، و کشف احتمالی. نه تنها از فقیه، از خود آقای مهندس کتیرایی هم اگر بپرسیم: آیا شما یقین دارید که تنها علت حرمت گوشت خوک همین است و هیچ علت دیگری ندارد یا نه؟ خواهند گفت: یقین نداریم ولی حدس می‌زنیم همین باشد. فقیه هم مثل ماست. اگر برای فقیه از هر راهی صددرصد محرز بشود که علت منحصر حرمت همین است، قطعاً فتوا به حلّیتش می‌دهد. اگر می‌بینید که فقیه فتوا نمی‌دهد، چون او هم مثل شما، اگر از او بپرسند می‌گوید: به گمانم همین‌طور باشد ولی یقین ندارم، چه می‌دانیم شاید صد سال دیگر علم آمد یک چیز دیگر هم کشف کرد، ما نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم. پس منشأش این است که عقل هنوز در کار خودش مردّد است و نتوانسته کشف کند که علت منحصر این است.

ما نمی‌توانیم به فقهای امروز عیب بگیریم که شما می‌گویید عقل یک دلیل استنباط است پس چرا با کشفی که امروز شده، به حلّیت گوشت خوک فتوا نمی‌دهید؟ او هم می‌گوید: ما از خود عقل می‌پرسیم که جناب عقل! جناب علم! آیا تو دلیل قاطع داری که غیر از این چیز دیگری وجود ندارد و در آینده هم کشف نخواهد شد؟ یا می‌گویید ما این را فعلاً کشف کرده‌ایم، شاید چیز دیگری هم باشد؟ بنابراین، این جور چیزها نقضی بر بیانی که ما عرض کردیم نیست.

ظاهراً چنین چیزی در اسلام نیست که پدر بدون کسب موافقت دخترش او را به ازدواج کسی دربیاورد. می‌گویند دختری به حضرت پیغمبر شکایت کرد که پدرم بدون موافقت من می‌خواهد مرا به کسی بدهد. پیغمبر فرمود: تو راضی هستی؟ گفت: نه. فرمود: برو، او بیخود می‌گوید.

دو مسئله است: یکی اینکه آیا پدر بر دختر کبیر ولایت دارد یا نه؟ بدون شک ولایت ندارد، یعنی اختیار با خود دختر است. اما این بحث، هم در احادیث و هم در فتواها مورد اختلاف است که در مورد دختر باکره[۱] آیا اجازهٔ پدر هم شرط است یا نه؟ یعنی گذشته از اینکه خودش باید [راضی] باشد آیا اجازهٔ پدر هم شرط است یا نه؟ بعضی می‌گویند شرط است، بعضی می‌گویند شرط نیست. ولی در اینکه پدر مستقلاً نمی‌تواند تصمیم بگیرد، بحثی نیست.

آقای مهندس کتیرایی سؤالشان در مورد موضوع دیگری بود و آن اینکه می‌گویند پدر بر فرزند ـ چه پسر و چه دختر ـ اگر صغیر باشد، ولایت دارد. پدر ولیّ فرزندانش است. امروز هم تقریباً در همهٔ مسائل، ولایت پدر قبول شده است. در مال فرزند که هیچ شکی نیست. بچه حق ندارد در بانک پول بگذارد، ولیّ‌اش باید بگذارد. وقتی هم می‌خواهد بگیرد، باز خودش حق ندارد بگیرد، ولیّ‌اش می‌گیرد. این ولیّ، وکیل شرعی اوست، وکیلی که خدا قرار داده نه اینکه خودش وکیل کرده باشد. آنگاه این بحث مطرح است که آیا ولیّ که در مال و دیگر شئون فرزند ولایت دارد، در ازدواجش هم ولایت دارد یا نه؟ یعنی آیا می‌تواند برای بچهٔ صغیر خودش زن عقد کند که در نتیجه وقتی بالغ شد، زن این پسر یا شوهر این دختر خواهد بود؟ اینجا فقها می‌گویند بله حق دارد، می‌تواند این کار را بکند.

ایراد آقای مهندس این بود که در مورد پسر مشکل چندانی نیست چون طلاق با اوست؛ وقتی که بالغ شد اگر دلش خواست آن زن را نگهداری می‌کند، نخواست طلاقش می‌دهد. اشکال دربارهٔ دختر است که اگر پدر با ولایت خودش برای او شوهر انتخاب کند، وقتی که بالغ شد اجباراً باید شوهری را که خودش انتخاب نکرده قبول کند و حق طلاق هم با او نیست و این یک حکم ظالمانه است.

طلاق قضایی

عرض کنم ولایتی که پدر دارد ولایت مطلق نیست. در مال هم همین جور است؛ یعنی پدر که ولیّ فرزند است، مثل وکیل است. وکیل باید برطبق مصالح موکّلش عمل کند، ولیّ هم باید برطبق مصالح فرزندانش عمل کند. فرض کنید مصلحت خاصی پیدا شده که پدر می‌بیند الآن مصلحت این پسر صغیر ایجاب می‌کند که این زن را برایش عقد کند یا

۱. دربارهٔ زن بیوه این بحث هم نیست.

مصلحت این دختر صغیر ایجاب می‌کند که او را شوهر بدهد، ولی برای رعایت مصلحت می‌تواند [چنین کند] نه دلبخواهی. بعد این مسئله پیش می‌آید که بسیار خوب، ولیّ براساس مصلحتی که خودش فکر می‌کند، این کار را کرد. اما دختر وقتی که بزرگ شد، می‌بیند این [ازدواج] مطابق مصلحتش نیست. تازه می‌شود مثل خیلی ازدواجهایی که خود دخترها تصمیم می‌گیرند، بعد هم پشیمان می‌شوند. این اشکالی است که در تمام طلاقها وجود دارد. حال اگر دختری مثل هزاران دختر دیگر یک دل نه صد دل عاشق کسی شد و علی‌رغم همهٔ توصیه‌ها ازدواج کرد، بعد فهمید صددرصد اشتباه کرده، تکلیف چیست؟

ما این [موضوع] را در مقالاتی که زمانی در «زن روز» می‌نوشتیم بحث کرده و گفته‌ایم درست است که اسلام حق طلاق را به زن نداده است ـ که روی یک اساس منطقی خیلی عجیبی هم هست ـ ولی مواردی هم داریم که به آنها «طلاق قضایی» گفته می‌شود؛ یعنی اگر در جایی ازدواج به شکلی درآمد که دیگر مصلحت خانواده این نیست که [پیمان زناشویی باقی] بماند و مرد هم لجاجت می‌کند و زن را طلاق نمی‌دهد، حاکم شرعی می‌تواند زن را طلاق بدهد. دیگر فرق نمی‌کند که این زن با اختیار خودش همسر این مرد شده یا پدرش روی مصلحتی که واقعاً تشخیص می‌داده[1] او را به عقد وی درآورده است.

پس تازه مطلب منتهی می‌شود به طلاق قضایی. این جور نیست که راه صددرصد بسته شده باشد. البته من اقرار و اعتراف می‌کنم که فقها در مورد طلاق قضایی همیشه حرفش را می‌زنند ولی عملاً درمی‌روند. خیلی کم اتفاق افتاده مواردی که یک فقیه به آن ولایت فقیهانه‌ای که دارد عمل کرده باشد. خود فقیه در موارد خاصی نوعی ولایت دارد. بسیاری ـ حتی از معاصرین ما ـ این فتوا را صریح گفته‌اند، ولی در عمل کم اتفاق افتاده.

این قضیه را مرحوم آقا میرزا سیدعلی کاشی که اهل کاشان بود، از پدرش ـ که شاگرد مرحوم میرزای شیرازی بوده ـ در همین تهران نقل کرد که در زمان میرزای شیرازی زن و شوهری بودند ـ ظاهراً شوهر روحانی و اهل علم بوده ـ که کار ازدواجشان به شقاقی کشیده شده بود و هرچه می‌کردند، اصلاح نمی‌شد. دائماً هم می‌آمدند نزد مرحوم میرزا شکایت می‌کردند. مرحوم میرزا افراد زیادی را مأمور کرده بود که بروید کاری کنید که آنها

۱. نه از روی هواهای نفسانی؛ اگر از روی هوا باشد از اساس غلط است.

اصلاح کنند، ولی آخرش نشد. بر میرزا محرز شد که این شقاق و اختلاف دیگر قابل اصلاح نیست. روزی در حالی که میرزا آمادهٔ درس بود و شاگردها همه جمع شده بودند، یکمرتبه این زن آمد داد و فریاد کرد. معلوم شد باز جنگی بینشان شروع شده. مرحوم میرزا همان جا به مرحوم آقای صدر ـ که اغلب به او می‌گفته بروید این کار را اصلاح کنید ـ گفت: آقا برو طلاقش را بده. مرحوم آقای صدر خیال کرد ایشان می‌خواهد بگوید برو شوهرش را راضی کن. گفت: آقا، من هرکاری می‌کنم راضی نمی‌شود. گفت: نمی‌خواهد، لزومی ندارد، برو من می‌گویم. رفت و طلاقش داد.

بنابراین تازه مسئله منتهی می‌شود به طلاق قضایی. ایشان بر این اساس ایراد گرفته‌اند که پدر به حکم ولایتی که دارد هر جور دلش خواست یک کاری انجام می‌دهد، بعد ازدواج به هر صورتی که درآمد باید برای ابد باقی بماند و این کار ضد عقل و ضد منطق است. نه، ما [چیزی] به این صورت نداریم.

ـ قرار شد آقای کتیرایی مصادیق را بگویند که نگفتند.

سؤال: مالیات اسلامی زکات است و مواردش هم مشخص است که به قول یکی از رفقا: فقها اُتل را ول کردند، شتر را گرفتند. آیا با توجه به پیشرفت زمان و علم و تکنیک و اقتصاد، درست است که زکات به همین صورت باقی بماند و تغییری در آن ایجاد نشود؟

من چندین سال است که روی این موضوع فکر و کار کرده‌ام. متأسفانه یادداشتهایم الآن در مشهد است.

شما هرچه که می‌توانید، مثال پیدا کنید. این بحثهای کلی به جایی نمی‌رسد. عمده، مثالهاست. این مثالی که جنابعالی گفتید مثال تازه‌ای نیست. اینجا از نظر عقلی کمی نارسایی وجود دارد. شما می‌گویید: مالیات اسلام زکات است. اسلام گفته زکات. کجای اسلام گفته زکات مالیات است؟ شما چه می‌دانید که اسلام زکات را به عنوان مالیات وضع کرده است؟ بعد می‌گویید چون آن را به عنوان مالیات وضع کرده، چرا بر نُه چیز وضع کرده و مثلاً بر اتومبیل وضع نکرده است؟

زکات مالیات نیست. زکات در مورد چیزهایی وضع شده که انسان آنها را با کمک طبیعت به وجود می‌آورد، آنهم طبیعت سهل و ساده؛ یعنی انسان بالنسبه کار کمی انجام

می‌دهد و طبیعت کار بیشتر را انجام می‌دهد و [محصول را] مفت و رایگان در اختیار انسان می‌گذارد. مثلاً گندم که انسان به وجود می‌آورد، در قسمت کمی فکر و عمل او دخالت دارد، قسمت بیشتر فعالیت طبیعت است. لذا [اسلام] به انسان می‌گوید اینجا که از سخاوت طبیعت استفاده می‌کنی، مقداری از آن را باید در راههای دیگری بدهی. اینجا اگر چیزی با موارد زکات قابل قیاس باشد، موارد دیگری مثل برنج است: چرا گندم باید زکات داشته باشد و برنج نداشته باشد؟ این [مسئله] در سابق هم مطرح بوده. [در جواب] گفته‌اند آن سادگی که در موارد زکات هست، در برنج نیست؛ یعنی به آن سادگی که گندم به دست می‌آید برنج [به دست نمی‌آید]، برنج کار زیادی می‌برد، و زکات در واقع به این علت است که یک مقدار [از چیزی] را که طبیعتْ رایگان در اختیارت می‌گذارد به دیگران بدهی.

مسئلهٔ مالیات موضوع دیگری است. آن، امر ثابتی نیست؛ امری متغیر و از اختیارات حکومتی است. اسلام که نگفته فقط به عنوان زکات بگیرید و به غیر از عنوان زکات حق ندارید [چیزی] از مردم بگیرید. وضع مالیات از اختیارات حاکم شرعی است. او در هر زمانی می‌تواند برای هر چیزی (اتومبیل، غیر اتومبیل، هرچه باشد) بر طبق مصلحتی که ایجاب می‌کند، مالیات وضع کند. این ربطی به زکات ندارد.

بنابراین ایندو را نباید با همدیگر مقایسه کرد که: زکات مالیات اسلام است و در غیر این موارد هم زکاتی نیست، پس در غیر این موارد مالیاتی نیست، پس اسلام چگونه می‌تواند با این زکاتها کشور را اداره کند؟

اختیارات وسیع حاکم شرعی

تازه در مورد زکات هم این مسئله مطرح است که آیا حکومت اسلامی می‌تواند چیز دیگری را ـ ولو به نام زکات ـ وضع کند یا نه؟ بله می‌تواند. امیرالمؤمنین در زمان حکومتشان برای اسب زکات وضع کردند و این از مسلّمات است. فقهای بعد دو جور استنباط کردند. بعضی گفتند زکات اسب مطلقاً مستحب است و امیرالمؤمنین آن را مستحب گرفته‌اند. ولی دیگران جور دیگر استنباط کردند، گفتند: وضعیت اسب و اسب‌داری جوری بود که امیرالمؤمنین به حسب مصلحت آن زمان، از اختیاراتی که به عنوان یک ولیّ امر شرعی داشتند استفاده کردند و زکات اسب را وضع کردند. ممکن است زمان دیگری مشابه زمان ایشان باشد که باز زکات اسب واجب می‌شود، و ممکن است

تغییر کند و زکات اسب واجب نباشد.

پس حتی حاکم شرعی می‌تواند در موارد مخصوصی [چیزهای دیگری را هم مشمول زکات کند.] اگر ما آن نُه چیز را به عنوان اصول ثابت قبول بکنیم ـ که بعضی‌ها در همانش هم تردید دارند ـ معنایش این است که آن نُه چیز به هرحال در همهٔ زمانها زکات دارد و حاکم اسلامی نمی‌تواند آن را کم و زیاد کند؛ آن ثابت است و غیر آن در اختیار حاکم اسلامی یعنی در اختیار مصالح اسلامی است. اگر مصلحت ایجاب کرد برای اتومبیل هم به قول شما زکات وضع می‌کند، در صورتی که اتومبیل از آن نوع نیست، یا برای محصول دیگری مثلاً چغندر قند. ولی آن در اختیار حاکم اسلامی است و ما بعد خواهیم گفت که یکی از عواملی که کار انطباق اسلام با مقتضیات[1] [زمان و به عبارت بهتر] با نیازمندیهای زمان را آسان می‌کند، اختیارات بسیار وسیعی است که خود اسلام به حاکم شرعی داده[2]. دلیلش خود کارهای پیغمبر است. پیغمبر اکرم بسیاری از کارها را به حکم اختیاراتی که به او به عنوان صاحب مسلمین داده شده، انجام می‌داد و لهذا خیلی چیزها را در فواصل مختلف نهی می‌کرد، امر می‌کرد، باز نهی می‌کرد و باز امر می‌کرد؛ اختیار داشت، هیچ کس هم نمی‌گفت که این «نسخ» است، مثل مسئلهٔ متعه. به اتفاق شیعه و سنی پیغمبر در زمان خودش متعه را یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد، باز یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد. سنیها هم این را قبول دارند. دلیلش این است که اصل این کار جایز است ولی حاکم یک جا می‌تواند اجازه بدهد که انجام بدهید، یک جا هم بگوید انجام ندهید. یک جا مورد احتیاج بوده، اجازه داده. جای دیگر احتیاج نبوده، صِرف شهوترانی بوده، پیغمبر اجازه نداده است.

پس موضوع اختیارات وسیع حاکم راهی است که اسلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی، نه با پسندها که همیشه ایندو با هم اشتباه می‌شوند و ما [به غلط] پسند زمان را مقیاس می‌گیریم. دینی که با پسند مردم بخواهد

---

۱. من از این کلمهٔ «مقتضیات» خیلی خوشم نمی‌آید. باید بگوییم «نیازهای زمان»، چون مقتضیات ممکن است با هواهای نفسانی یا با پسند زمان اشتباه شود. ما طرفدار انطباق اسلام با پسند زمان نیستیم، پسند زمان باید خودش را با اسلام منطبق کند. ولی طرفدار انطباق اسلام با نیازمندیهای واقعی زمان هستیم، یعنی خود اسلام طرفدار این مطلب است.

۲. این را مرحوم آقای نائینی در کتاب **تنبیه الامّة** و آقای طباطبایی در مقالهٔ «حکومت و ولایت» بیان کرده‌اند. دیگران هم ذکر کرده‌اند.

انطباق پیدا کند دین نیست، همان لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوائَهُمْ..[۱] است. دین آمده که پسندها را براساس نیازها [با دستورات خود] تطبیق دهد ولی خودش هم باید با نیازهای واقعی و فطری هماهنگ باشد.

ـ... برای جلوگیری از این نوع تصادفها و تضادها چه فکری در اسلام شده است؟

راهش روشن است. وقتی که ما می‌گوییم عقل، معنایش این نیست که هرکسی بنشیند با خودش خیالی بکند و بعد بگوید: عقل من این جور حکم می‌کند؛ همان طور که در سایر مسائل می‌بینید یک چیزی متد علمی دارد، روی متد علمی باید عمل بشود وگرنه اشکالاتی به وجود می‌آید. من دستور آن راهی را که در اسلام وجود دارد عرض می‌کنم و به راهی که عمل می‌شود ـ و ناقص است ـ کاری ندارم.

مثالی عرض می‌کنم. می‌خواهم بگویم نقصی است که در دستگاه ما ـ هم روحانیت و هم غیر روحانیت ما ـ وجود دارد. مرحوم آقای بروجردی فتوایی داشت در آنچه که معروف است به «لباس مشکوک». مقصود این است که چیزهایی هست که نمی‌شود در نماز همراه انسان باشد؛ یعنی نمی‌شود چیزی که از اجزای حیوان حرام گوشت است، در نماز با انسان باشد. مثلاً اگر در بدن انسان موی گربه باشد، نماز درست نیست. مسئلۀ دیگر اینکه اگر چیزی را ما نمی‌دانیم از چه ساخته شده، حیوانی است یا غیرحیوانی، و اگر حیوانی است آیا از حیوان حرام گوشت است یا حلال گوشت، اینجا تکلیف چیست؟ اغلب علما فتوایشان این است که وقتی نمی‌دانیم، مانعی ندارد. آقای بروجردی فتوایشان بر احتیاط بود، می‌گفتند اگر نمی‌دانیم باید احتیاط کرد. خودش هم احتیاط می‌کرد. ایشان دندان عاریه داشت. وقت نماز که می‌شد آن را برمی‌داشت. پرسیدند: آقا چرا دندان را برمی‌دارید؟ معلوم شد بر مبنای همین [فتوا عمل می‌کنند]،گفتند: من نمی‌دانم دندان را از چه می‌سازند، ماده‌ای که این دندان را می‌سازند چیست؟ از یک پزشک پرسیده بود که حیوانی است یا غیر حیوانی؟ او گفته بود داخلش حیوانی قاطی دارد. بعد، از کسانی دیگر پرسیدند. بالاخره گفتند: این همه که ما از افراد پرسیدیم، آخرش نفهمیدیم که این حیوانی

۱. مؤمنون / ۷۱

است یا غیرحیوانی.

مطلب، خیلی معمایی نیست که باید مثلاً در آمریکا آن را حل کرده باشند. همهٔ دندانپزشک‌ها و دندانسازها می‌دانند که اینها را از چه می‌سازند. حال یا تحقیق آقای بروجردی کافی نبوده و یا افرادی که ایشان به آنها مراجعه کرده‌اند معلومات کافی نداشته‌اند. به هرحال ایراد به سیستم اسلامی نیست.

اساساً وظیفهٔ مجتهد هم نیست که فتوا بدهد نماز خواندن با دندان مصنوعی جایز است یا جایز نیست. مجتهد باید فتوا بدهد که نماز با اجزای حیوان غیر مأکول‌اللّحم جایز نیست. بعد اگر از همان مجتهد سؤال کنند که نماز خواندن با دندان مصنوعی چطور است؟ باید بگوید: برو از متخصصین بپرس که آیا در این، از اجزای حیوان غیرمأکول اللّحم وجود دارد یا نه؟ اگر گفتند وجود دارد، نخوان. اگر گفتند وجود ندارد، بخوان. این دیگر وظیفهٔ مجتهد نیست. اگر هم مجتهد فتوا بدهد، در این جهت مقلّدِ متخصص است. اگر مجتهد یک روز بگوید که جایز است، از متخصصهایی تقلید کرده که گفته‌اند در آن چنین چیزی نیست.

مسئلهٔ الکل صنعتی هم همین است. اصلاً این مسئله به مجتهدین مربوط نیست. حکم اسلام این است که خوردن هر مایع مست‌کننده‌ای حرام است و اکثر معتقدند که نجس هم هست. حال فلان مجتهد فتوا می‌دهد که هر مایع مست‌کننده‌ای خوردنش حرام است و نجس هم هست. آیا الکل صنعتی مایع قابل شرب و مست‌کننده هست یا نیست؟ تشخیص این با فقیه نیست، با دیگران است. اینجا اگر می‌بینید فتواها مختلف است، در واقع مختلف نیست. مجتهدی که گزارشهای رسیده به او این است که الکل صنعتی با الکل غیرصنعتی هیچ فرق نمی‌کند، خصوصیاتش همان است عین هم‌اند، گفته: نجس و حرام است. آن دیگری که به او گزارش رسیده که این یک چیز دیگر و موضوع دیگری است، قابل شرب و مست‌کننده نیست، چیز دیگری گفته. به هرحال اینها به مجتهد مربوط نیست، وظیفهٔ متخصصین است. در هر صورت اگر نقصی باشد نقص در کار اسلام نیست، در کار مجتهدین است والّا کار بسیار ساده‌ای است: عده‌ای باشند که [مجتهدین در این گونه موارد] از آن عده تحقیق کنند.

آیا اجتهاد نسبی است؟

آیا واقعیت واحد وجود ندارد؟

نکته‌ای را که در جلسهٔ قبل گفتیم باز تکرار می‌کنیم، چون در عصر و زمان ما خیلی تکرار می‌شود، و آن این است که استنباطهای بشر در زمانهای مختلف دربارهٔ مسائل فرق می‌کند و این مخصوص به زمانهای مختلف نیست، در زمان واحد هم استنباطها دربارهٔ بعضی مسائل فرق می‌کند. در زمانها و مکانهای مختلف، در زمان واحد و مکان مختلف، در مکتبها و تربیتهای مختلف [استنباطها متفاوت است] ولی آیا این دلیل آن است که یک واقعیت واحد وجود ندارد؟ وقتی که استنباطها مختلف شد، واقعیت هم مختلف است؟ یا واقعیت، واقعیت است. استنباطها که مختلف است، یا این است که تمام آن استنباطها غلط است و واقعیت چیز دیگر است، و یا از میان آن استنباطهای مختلف یکی درست است و باقی غلط.

مخطّئه و مصوّبه

این، مسئله‌ای است که در میان متکلمین اسلامی به یک شکل طرح شده است و در میان فلاسفهٔ قدیم و جدید به شکل دیگر. بعضی متکلمین خودشان را «مخطِّئه» می‌نامند و بعضی دیگر «مصوِّبه». متکلمین شیعه می‌گویند ما مخطّئه هستیم. بعضی از

متکلمین اهل تسنن ـ نه همه ـ معتقد به تصویب بودند. این تصویب و تخطئه معنایش این است: مخطّئه معتقد بودند که متن واقعی اسلام (حکم‌الله واقعی) یک چیز بیشتر نیست. ما که استنباط می‌کنیم، ممکن است استنباط ما صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است خطا و اشتباه باشد. اجتهاد مجتهد ممکن است صحیح باشد، ممکن است غلط باشد. می‌گفتند پیغمبر هم فرموده است: **لِلْمُصیبِ اَجْرانِ وَ لِلْمُخْطِئِ اَجْرٌ واحِدٌ.**

ولی مصوّبه اجتهاد را به شکل دیگری تحلیل می‌کردند. می‌گفتند هر مجتهدی هر جور که استنباط می‌کند، واقعیت همان است؛ یعنی واقعیت امری است نسبی. اگر من در این مسئله اجتهاد می‌کنم که فلان چیز حلال است، نسبت به من واقعاً حلال است، برای من غیر از این چیزی نیست، و اگر دیگری استنباط می‌کند که فلان چیز حرام است، برای او و نسبت به او واقعاً حرام است و یک واقعیتی سوای آنچه که این یا آن اجتهاد کرده وجود ندارد. و در زمانهای مختلف اگر اجتهادها تغییر کرد، مثلاً زمانی مجتهدین به شکلی اجماع و اتفاق کردند که حکم این است، در آن زمان واقعاً حکم همان بوده که آنها اجتهاد کردند و در زمانهای دیگر که اجتهادها تغییر می‌کند و مجتهدین جور دیگری استنباط می‌کنند باز واقعیت همان است که آنها اجتهاد کرده‌اند، حال علل تغییر اجتهاد هرچه می‌خواهد باشد مثلاً تغییر یا پیشرفت فرهنگها باشد. اجتهاد و واقعیت مساوی با یکدیگر است و مانعی ندارد که اسلام در آنِ واحد راجع به یک موضوع صد جور حکم داشته باشد از باب اینکه ما صد جور اجتهاد داریم.

مخطّئه می‌گفتند این حرفها یعنی چه؟! واقعیت یک چیز بیشتر نیست. اجتهادها مختلف است؛ از این اجتهادهای مختلف حداکثر یکی درست است و باقی همه اشتباه و غلط.

در مسائل علمی و مسائل فلسفی هم عین همین مطلب در یونان قدیم مطرح بوده. سوفسطاییها می‌گفتند: مقیاس همه چیز، انسان است. حقیقت و واقعیت مطلقی وجود ندارد. واقعیت نسبت به هرکس همان جوری است که او استنباط می‌کند. این را در محسوسات هم می‌گفتند و اتفاقاً در محسوسات شاید بهتر هم هست. اگر درست هم باشد، در محسوسات درست است. می‌گفتند: مثلاً ما می‌گوییم گرمی و سردی. گرمی و سردی واقعیتی نیست، نسبت به افراد است. یک چیز برای فردی گرم است و برای فرد دیگری سرد. سردی واقعیِ مطلق و گرمی واقعیِ مطلق نداریم که بگوییم اگر کسی شیئی را گرم احساس می‌کند و دیگری سرد، واقعیتْ یک چیز است و حداکثر یکی از ایندو

درست است؛ این جور نیست. و مثال می‌زدند که اگر یکی دستش را در آب داغ فرو ببرد و دیگری در آب سرد، بعد آب نیم‌گرمی بیاوریم و هر دو دستشان را در آن آب فرو ببرند، آن که دستش در آب داغ بوده احساس سردی می‌کند و آن که دستش در آب سرد بوده احساس گرمی؛ دو احساس مختلف. واقعیت چطور است؟ این آب نیم‌گرم برای یکی سرد است و برای دیگری گرم، خودش هم واقعیتی ندارد. و حتی اگر کسی یکی از دستانش را در آب داغ کرده باشد و دیگری را در آب سرد، بعد هر دو را در آب نیم‌گرم ببرد، با دو دستش دو جور احساس می‌کند.

این بود که اساساً می‌گفتند هیچ چیزی واقعیت مطلق ندارد. از اینجا مسئلهٔ تغیّر علم به مفهوم واقعی آن، یعنی تغیّر حقیقت ـ نه آن گونه که ما می‌گوییم یعنی توسعهٔ علم ـ مطرح شد. تغیّر علم یکی به مفهوم توسعهٔ علم است. چون علم دربارهٔ مسائلی اظهارنظر می‌کند. هر اظهارنظر را اگر تجزیه کنیم، چند جزء می‌شود. ممکن است یک جزئش صحیح باشد، یک جزئش غلط. در عصر بعد تصحیح می‌شود، یعنی غلطهایش اصلاح می‌شود. این، تکامل علم است. آنها می‌گفتند «علم متکامل است» به معنای این است که اصلاً حقیقت، متکامل است؛ یعنی در هر زمانی علم، حقیقت است و در زمان دیگر همان حقیقت، غیر حقیقت است؛ یعنی آنچه که در قرن پیش حقیقت بوده، در این قرن حقیقت نیست ولی در قرن پیش واقعاً حقیقت بوده. خود حقیقت متغیر است. خود علمِ مطابق با واقع، همان جزئی که می‌گویید «مطابق با واقع»، دارد تغییر می‌کند نه اینکه یک جزء صحیح بوده، یک جزء غلط و معنی تکامل علم این است که غلطهایش اصلاح می‌شود. صحبت اصلاح شدن غلط نیست. صحیحِ در یک زمان، غلطِ در زمان دیگر است.

این بیانی هم که آقای مهندس کردند، اگر درست دقت کنیم برمی‌گردد به همان حرف مصوّبهٔ ما نسبت به احکام اسلامی و به حرف قائلین به نسبی بودن علوم در زمان جدید یا سوفسطاییان قدیم که اصلاً منکر یک واقعیت بودند و می‌گفتند چون این علمِ مطابق با واقع غلط است پس ملاک علم، غیر از مطابقت با واقع چیز دیگری است، لذا مانعی ندارد که حقیقت متغیر باشد.

ما عرض می‌کنیم این جور نیست که واقعیت به حسب استنباطها تغییر بکند. می‌گویند:

در زمانی می‌گفتند مالکیت درست است و در زمان دیگر استنباطها تغییر

کرد و گفتند مالکیت دزدی است.

این را به حساب تغییر گذاشتند. این جور نیست. مالکیت یا حق است و در همهٔ زمانها حق است ـ و آنچه حق است در همهٔ زمانها حق است ـ یا دزدی است و از همان قدیم‌الایام دزدی بوده، نه اینکه در آن زمان دزدی نبوده حالا دزدی شده. البته هیچ کس نمی‌گوید مالکیت مطلقاً حق است. باید بگوییم: شما مالکیت را تعریف کن. اگر گفت: هرکسی مالک چیزی است که خودش تولید کرده یا دیگری برای او تولید کرده یا اگر کسی چیزی را تولید کرد و بعد به شخص دیگری منتقل کرد، آن شخص دیگر مالک می‌شود؛ این [تعریف] یا درست است یا نادرست. اگر درست است، از همان صدهزارسال پیش درست بوده و اگر هم نادرست است، از همان صدهزارسال پیش نادرست بوده، نه اینکه در یک زمان درست بوده و در زمان دیگر نادرست. بله، چیزهای دیگری به نام مالکیت داریم که اینها هم اگر نادرست است، از همان صدهزارسال پیش نادرست بوده است.

اگر مثلاً گفتیم: اینکه یک آدم سرمایه‌اش و نیروی یک عده افراد دیگر را به‌کار بیندازد و با کمک این سرمایه و نیرو، ثروت جدیدی به دست بیاورد، آن سود اضافی به کار کارگر تعلق پیدا می‌کند نه به سرمایه‌ای که در اینجا هست؛ اگر این حرف درست است، از صدهزارسال پیش درست بوده، منتها امروز این حقیقت را کشف کرده‌اند. در گذشته نمی‌دانستند، خیال می‌کردند که هم کار، مولّد سود است و هم سرمایه. همان‌طور که قدیم خیال می‌کردند آب یک عنصر بسیط است، بعد کشف کردند که خیر، آب یک عنصر مرکّب است، نه اینکه در قدیم آب بسیط بود امروز مرکّب شد. آب در صدهزارسال پیش هم مرکّب بود ولی نمی‌دانستند و خیال می‌کردند بسیط است. امروز کشف کردند که از اول عالم، آب مرکّب بوده.

اینجا هم عیناً همین‌جور است. خیال می‌کردند که سرمایه و کار، هر دو می‌توانند مولّد سود باشند که اسلام هم مضاربه را بر همین اساس تأسیس کرده و می‌گوید: می‌شود یک نفر سرمایه بدهد و دیگری کارش را بگذارد، این کار و سرمایه با همدیگر ترکیب بشوند، او عامل مضاربه بشود، بعد هر سودی که به دست آوردند طبق قرارداد میانشان تقسیم می‌شود. البته اسلام تعیین نکرده که چه مقدار از سود مال سرمایه است، چه مقدار مال کار، گفته تابع قرارداد است. ولی وقتی گفته تابع قرارداد است، معلوم می‌شود اصل این مطلب را که سرمایه هم در ایجاد سود تأثیر دارد قبول کرده است.

این مطلب اگر درست است، از صدهزارسال پیش درست بوده. اگر هم غلط است و امروز کشف کرده‌اند، از اساس غلط بوده، نه اینکه در سابق درست بوده و امروز غلط شده است. اگر ایرادی در این مسائل باشد نه از این نظر است که متغیر شده، بلکه به این خاطر است که آن حکم غلط بوده؛ در قدیم غلط بوده، امروز هم غلط است. ما اگر جوابی به این حرف داشتیم، جواب می‌دهیم که خیر، این حرف درست نیست که «سود فقط مولود کار است»، سرمایه هم می‌تواند مولّد باشد؛ و اگر نتوانستیم جواب بدهیم، در مسئلهٔ دیگری غیر از مسئلهٔ تغیّر زمان و مقتضیات زمان نتوانسته‌ایم جواب بدهیم.

از این مسئله عجالتاً می‌گذریم، گو اینکه مسئلهٔ فوق‌العاده مهمی است و بارها طرح شده و طرح خواهد شد و یک مسئلهٔ مد روزی هم هست. چون تکامل علم را به این شکل تفسیر می‌کند، قهراً تکامل حقوق را هم به این عنوان که نفس واقعیت حقوق تغییر می‌کند، تفسیر می‌کند.

نیازهای ثابت و نیازهای متغیر

بحث اصلی ما دربارهٔ این بود که آنچه در اسلام وجود ندارد نسخ احکام و تغییر به صورت نسخ است که بعد از پیغمبر، هیچ قدرتی ـ حتی امام ـ نمی‌تواند حکمی از احکام اسلام را نسخ کند. ولی تغییر منحصر به نسخ نیست، تغییراتی هست که خود اسلام اجازه داده است.

نیازهای بشر دوگونه است: ثابت و متغیر. در سیستم قانونگذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. ولی قانون متغیر قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت را به منزلهٔ روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می‌دهد نه ما، تا بشود نسخ؛ در واقع خود اسلام است که آن را عوض می‌کند.

مثالی عرض می‌کنم. اصلی در اسلام است که می‌گوید: **طَلَبُ الْعِلْمِ فَریضَةٌ عَلیٰ کُلِّ مُسْلِمٍ**[۱]، حال می‌خواهد مُسْلِمَة دنبالش باشد یا نباشد، چون این «مسلم» معنایش مردِ مسلم نیست؛ مسلم یعنی مسلمان[۲]. در اینجا سؤالی طرح می‌شود که آن علمی که بر هر

۱. [حدیث نبوی]

۲. در زبان عربی صیغهٔ مؤنّث به زن اختصاص دارد و صیغهٔ مذکّر وقتی که کنار صیغهٔ مؤنّث قرار بگیرد ←

مسلمان واجب است چیست؟

غزالی ـ که متعلق به حدود نهصد سال پیش است ـ در کتاب **احیاء العلوم** و دیگران هم [این سؤال را] طرح کرده و گفته‌اند نمی‌توان این را به علم خاصی محدود کرد. مطلب را این جور بیان کرده‌اند ـ و درست هم بیان کرده‌اند ـ که ما در اسلام دو نوع علم داریم: بعضی علمها هست که نفس علم، خودش مورد تکلیف است؛ یعنی چیزی است که خودش را باید دانست، مثل علم به خدا و به اصطلاح «اعتقادات» که خودش لازم است. چنین علمی خودش واجب است. ولی علمهایی هم داریم که به اصطلاح فقها واجب تهیّؤی است، تقریباً یعنی واجب مقدّمی است؛ یعنی علم مقدمهٔ عمل است، از آن جهت واجب است که اگر مسلمانان بخواهند وظیفه‌شان را انجام بدهند، بدون آن علم ممکن نیست. واجب است، ولی نه واجب نفسی ذاتی، بلکه واجب نفسی تهیّؤی، برای آماده شدن.

آنگاه [غزالی] این‌جور می‌گوید: ما یک سلسله واجبات داریم که بدون تحصیل یک علم، امکان انجامش نیست. مثلاً طبابت واجب کفایی است. این از مسلّمات است. چون جامعهٔ مسلمین نیاز به طبیب دارد، پس وجود طبیب به قدری که مورد نیاز است واجب است[1]. علم طب چطور؟ آدم همین‌طور یخ را بشکند و در آب فرو برود، بعد بیرون بیاید که

← به مرد اختصاص پیدا می‌کند وگرنه مفهومش اعمّ است. در خود قرآن این جور است. مثلاً می‌گوید: **هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمونَ وَ الَّذينَ لايَعْلَمونَ** (زمر / ۹). اینجا «الَّذينَ» صیغهٔ مذکّر است، ولی احدی نمی‌گوید «مردانی که می‌دانند»، بلکه می‌گویند «کسانی که می‌دانند». [یا می‌فرماید:] **اَمْ نَجْعَلُ الَّذينَ امَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدينَ فِي الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقينَ كَالْفُجّارِ** (ص / ۲۸). در هیچ مورد کسی نمی‌گوید که **الَّذينَ امَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ** یعنی مردان مؤمن، بلکه یعنی کسان مؤمن. فقها به طور کلی این جور تعبیرات را هرگز به مرد اختصاص نمی‌دهند، این تعبیرات را برای اعمّ از زن و مرد می‌دانند. «مسلم» یعنی جنس مسلمان. مثلاً پیغمبر فرمود: **اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمونَ مِنْ يَدِهِ وَ لِسانِهِ** مسلمان کسی است که مسلمانان دیگر از دست و زبان او در امان و به سلامت باشند. دیگر کسی نمی‌گوید مرد مسلمان چنین است و این سخن شامل زن مسلمان نمی‌شود.

۱. اینکه فقها اشکال می‌کردند که آیا جایز است طبیب در معالجه پول بگیرد یا نه، روی این حساب بود که می‌گفتند اخذ اجرت بر واجبات جایز است یا نه؟ عده‌ای می‌گفتند جایز نیست، مثل اینکه انسان بخواهد پول بگیرد که نماز واجبش را بخواند. طبابت واجب است، پس طبیب چون وظیفهٔ واجبش را انجام می‌دهد حق ندارد پول بگیرد. آنگاه می‌گفتند بر طبیب فقط طبابت واجب است؛ یعنی اگر مریضی مراجعه کرد، واجب است برایش طبابت کند. اما آیا بر طبیب واجب است که به بالین مریض برود؟ نه. پس حق‌القدم می‌گیرد. این بود که اسمش را «حق القدم» می‌گذاشتند. البته نمی‌خواهم ←

طبیب نمی‌شود! اگر بخواهد طبیب بشود باید درس طب بخواند. پس خواندن درس طب هم واجب است، چون تا درس طب نخواند طبیب نمی‌شود. حال درس طب چه مقدار واجب است؟ آیا اگر کسی **تحفهٔ حکیم مؤمن** یا **قانون** بوعلی را بخواند واجبش را انجام داده؟ این دیگر متغیر است. این آن چیزی است که متغیر است؛ یعنی اگر روزی روش معالجهٔ بیماری سرطان کشف شد و معلوم گردید که آن معلومات را به چه شکلی و در کجا باید به دست آورد، واجب است همهٔ آنچه که در انجام درست این وظیفه لازم است تحصیل شود. بنابراین خواندن علم جدیدی که امروز پیدا شده، دیروز واجب نبود ولی امروز واجب است. پس می‌بینیم که چیزی در گذشته واجب نبود، امروز واجب است. چطور شده؟ زمان عوض شده است. زمان که عوض شده، حکم اسلام هم عوض شده؟ خیر، حکم اسلام این است: طبابت واجب است و هرچه هم که برای طبیب لازم است، واجب است. در زمانهای مختلف آن «هرچه لازم است» تغییر می‌کند، وظیفه هم به همین اندازه تغییر می‌کند.

برویم سراغ مسائل دیگر نظیر اقتصاد. وجود یک عده افرادی که اقتصاد مسلمین را بچرخانند [ضروری است.] مثلاً بدون شک تجارت به طور کلی، یعنی وساطت برای نقل کالا از تولیدکننده به مصرف‌کننده ـ حال به هر شکل می‌خواهد باشد ـ واجب است. زمانی آن مقداری که مورد نیاز مسلمین بود، با همان تجربیات عادی هم به دست می‌آمد. یک روز دیگر آن نیازی که مسلمین دارند، با این معلوماتی که کسی پیش دست بابایش کار کرده باشد به دست نمی‌آید. حتی باید معلومات ریاضی به دست آورد تا بشود در دنیای امروز، اقتصادی را چرخاند. بنابراین امروز انجام دادن آن واجب کفایی، مشروط به فرا گرفتن یک سلسله معلومات بسیار زیادی است. پس باید آن معلومات را به دست آورد.

مثال دیگر: قرآن می‌گوید: **اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ**[1] در مقابل دشمن تا آخرین حد امکان نیرو تهیه کنید. زمانی بود که چهارتا آهنگر می‌توانستند آن وسایل نیرو را با همان معلومات تجربی زمان خودشان تهیه کنند. ولی یک زمان دیگر انجام این وظیفه معلومات بسیاری می‌خواهد، علمِ ساختن بمب اتمی هم لازم است. پس برای آنکه آن وظیفه انجام داده شود واجب است که این [مبحث] هم خوانده شود. [شاید

← بگویم که هرچه که واجب است اخذ اجرت بر آن جایز نیست، و حق این است که در واجبات کفایی‌ای که قصد قربت در آنها شرط نیست، اخذ اجرت مانعی ندارد.

۱. انفال / ۶۰

بگویید] مگر پیامبر گفت: ایها النّاس! بروید اتم‌شناسی یاد بگیرید، تا ما امروز یاد بگیریم؟ می‌گوییم پیغمبر چنین چیزی نگفته، لازم هم نبوده بگوید ولی پیغمبر چیزی گفته که اگر بخواهیم به آن عمل کنیم باید این مقدمه را هم انجام بدهیم، چون روح این حکم آن است.

آنگاه فتواها فرق می‌کند. یک مجتهد وقتی که می‌خواهد فتوا بدهد که فلان علم واجب است، باید [دربارهٔ] علم زمان خودش فتوا بدهد و مجتهد دیگر هم [دربارهٔ] علم زمان خودش. از این نظر فتوای مجتهدها در هر زمانی تغییر می‌کند بدون آنکه در آن دستوری که روح اسلام است کوچکترین تغییری پیدا شده باشد، چون اینها ـ همان طوری که قبلاً عرض کردیم ـ به شکل اجرایی برمی‌گردد. شرط اصلی در همهٔ اینها اجتهاد و استنباط صحیح، یعنی دخالت صحیح عقل است. علمای امّت ـ که در اسلام وظایف بسیار سنگینی به عهده‌شان گذاشته شده ـ هستند که باید این پیچ و لولاها را گردش دهند و به حرکت درآورند. آنها هستند که باید بفهمند واجب کفایی در چیست، و آنها هستند که باید خصوصیات زمان خودشان را تشخیص دهند و بعد بگویند آن واجب کفایی اسلام در این زمان با این وسایل انجام می‌شود و در زمان دیگر با وسایل دیگر؛ اینها را به حسب زمانها تشخیص بدهند. پس معلوم می‌شود اجتهاد و عقل نقشی بسیار اساسی در این مسائل دارد.

مثال دیگر: اسلام راهی باز کرده است به نام باب «تزاحم». ریشه‌اش هم این است که احکام اسلام زمینی است؛ یعنی براساس یک سلسله مصالح است و حدود و درجهٔ آن مصالح را یا خود اسلام بیان کرده که این در چه درجه است، آن در چه درجه، یا اگر بیان نکرده ما به حکم دلیل عقل می‌توانیم بفهمیم که این در چه درجه است، آن در چه درجه. پیغمبر فرمود: **اِذَا اجْتَمَعَتِ الْحُرْمَتانِ طُرِحَتِ الصُّغْریٰ لِلْکُبْریٰ** وقتی که دو امر محترم ـ به صورت واجب باشد یا به صورت حرام ـ در یک جا جمع شد، کوچکتر را به خاطر بزرگتر باید رها کرد. در مواردی که حرمتها با یکدیگر می‌جنگند، تزاحم پیدا می‌کنند، یعنی امر دایر است میان دو حکمی که اسلام دارد و ما عملاً باید یکی از آن دو حکم را رها کنیم تا حکم دیگر را حفظ کنیم، اینجا وظیفهٔ مجتهد است که تشخیص صحیح داشته باشد، مهمتر را بگیرد و مهم را رها کند. اسمش را «اهمّ و مهم» می‌گذارند. میان مهم و اهمّ، اهمّ را بگیرد و مهم را رها کند.

خطر اجتهادهای سوء هم در همین جا پیدا می‌شود. چه بسا مجتهدی که مهم را از

اهمّ تشخیص نمی‌دهد، اهمّ را رها کند مهم را بگیرد؛ گاهی واجب را رها کند مستحب را بگیرد و گاهی حرامی را رها کند و مکروهی را بگیرد. یکی از انحرافات بزرگی که در جامعهٔ مسلمین رخ می‌دهد و رخ داده همین است. شعری از قدیم هست که می‌گفتند:

...از جانب شیر خدا آورده‌ایم ترک واجب کرده‌ایم سنت بجا آورده‌ایم

گاهی در جامعه ـ وقتی که تربیتش غلط باشد ـ حساسیتهایی برای بعضی مستحبها به وجود می‌آید که مردم واجبهایشان را ترک می‌کنند، به سنت می‌چسبند و گاه حساسیتهایی نسبت به برخی مکروهها پیدا می‌شود که مردم صدها حرام را فدای یک مکروه می‌کنند. آنهایی که متصدی تربیت صحیح جامعه هستند باید مراقب این امور باشند.

فرض کنید ما می‌خواهیم یک زیارت مستحب سیدالشهداء برویم. بگذرید از این مطلب ـ عقیدهٔ شخصی من هم این است ـ که همان زیارت سیدالشهداء ممکن است در شرایط مخصوصی واجب هم بشود (همین مثال را فقها ذکر کرده‌اند) به حسب اینکه زمانی ارزش زیارت امام حسین و ارزش زنده کردن مکتب امام حسین آنقدر بزرگ می‌شود که به حد وجوب می‌رسد، ولی زمانی هم در حد یک مستحب عادی است. حال در وقتی که در حد همان مستحب اصلی عادی است، ما می‌خواهیم به زیارت امام حسین برویم. بدون شک در اسلام دروغ گفتن حرام است[۱]. می‌خواهیم یک زیارت عادی کربلا برویم و برگردیم، خصوصاً زیارتهای ما که می‌دانید چقدر هم ارزش دارد! به خاطر یک زیارت، در گذرنامه گرفتن چند تا دروغ می‌گوییم. پولمان را بخواهیم تبدیل کنیم، چندتا دروغ دیگر می‌گوییم. برای اینکه این سنت را بجا بیاوریم، صدتا دروغ ممکن است بگوییم و بعد بگوییم چون دروغ در راه دین است جایز است. نه، خود دروغ هم، جزو دین است که نباید گفت. ما باید ببینیم که الآن از نظر اسلام ارزش این مستحب و سنتی که

---

۱. دروغی که در اسلام حرام است گاهی به خاطر مصلحتی بزرگتر از دروغ نگفتن، نه به خاطر منفعت، [واجب می‌شود.] مصلحت یعنی آنچه که مورد نظر اسلام است، منفعت یعنی آنچه که مورد نظر من است. دروغ را به خاطر مصلحت بزرگ اجتماعی نباید گفت و اساساً جامعه با دروغ اداره نمی‌شود. ولی گاهی به خاطر مصلحت باید دروغ گفت. مثلاً ستمگری از شما در مورد مظلومی ـ که به هیچ وجه ریختن خونش جایز نیست، بلکه هرجور هست باید او را حفظ کرد ـ می‌پرسد که از او اطلاعی داری یا نه؟ شما هم اطلاع دارید. اگر گفتی اطلاع دارم و راست گفتی، می‌گوید: الآن او کجاست؟ حال اینجا باید راست گفت یا دروغ؟ یعنی از این دو حرمت، جان یک بی‌گناه و مخصوصاً یک مجاهد بسیار عظیم و پرارزش را حفظ کنیم یا راستی را؟ [اسلام] می‌گوید جان او را حفظ کنید.

می‌خواهیم انجام بدهیم چقدر است؛ آیا واقعاً این زیارت رفتن از نظر اسلام آنقدر ارزش دارد که ما صدتا دروغ بگوییم یا نه؟

گاهی حساسیت مردم نسبت به دروغ نگفتن کم می‌شود و کم می‌شود و نزدیک به صفر می‌رسد و حساسیتشان نسبت به زیارت رفتن آنقدر زیاد می‌شود و زیاد می‌شود که به حد یک واجب درجهٔ اول می‌رسد. ولی اصل مطلب درست است، کلیِ مطلب درست است. تشخیص این [موضوع] با کیست؟ باز با همان رهبران اجتماع است که اینها را درجه‌بندی کنند و در اختیار مردم بگذارند و بگویند دروغ را به خاطر هرچیزی نمی‌شود گفت مگر به خاطر فلان چیز و فلان چیز و...

به هر حال باب تزاحم یعنی باب جنگ مصلحتهای جامعه. در اینجا یک فقیه می‌تواند فتوا بدهد که از یک حکم به خاطر حکم دیگر عملاً دست بردارند، و این نسخ نیست.

زمانی می‌خواستند این خیابانی را که در قم از کنار ابن بابویه می‌گذرد و تا پایین شهر و مسجد جمعه می‌رود احداث کنند. از مرحوم آقای بروجردی سؤال کردند که این کار را بکنیم یا نکنیم؟ چون آن زمان بدون اجازهٔ ایشان این جور کارها صورت نمی‌گرفت. ایشان گفتند: اگر مسجدی خراب نمی‌شود مانعی ندارد، این کار را انجام دهید و پول مالکها را هم بدهید.

بدیهی است که این تصرف است و حال آنکه اصل اسلام [می‌گوید] و آقای بروجردی از هرکسی بهتر می‌دانست که وقتی کسی مالک خانه‌ای هست، بدون رضای او نمی‌شود [آن را تصرف کرد] و وقتی دولت یا غیر دولت به او گفتند خانه‌ات را به ما می‌فروشی یا نه، که می‌خواهیم خرابش کنیم و او گفت من نمی‌خواهم خانهٔ پدری‌ام را بفروشم، کسی حق ندارد به او [زور] بگوید ولو بخواهند صد برابر بخرند. ولی وقتی که مصلحت یک شهر ایجاب می‌کند که خیابانی احداث شود [دیگر رضایت او شرط نیست.] گفتیم «مصلحت یک شهر» نه به خاطر اینکه فقط شهر زیبا بشود، به خاطر چیزهای دیگر. مثلاً در این کوچه‌ها و پس‌کوچه‌ها که با شرایط قدیم جور شده، احیاناً می‌خواهند مریضی یا زنی را که می‌خواهد وضع حمل کند به بیمارستان ببرند. اگر خیابانی کشیده شده باشد، می‌توانند با تاکسی در ظرف مدت سه دقیقه به بیمارستان برسانند ولی در آن کوچه پس‌کوچه‌ها اگر بخواهند با گاری و الاغ و... ببرند یک ساعت طول می‌کشد و احیاناً ممکن است [آن شخص] از بین برود. مسلّم اینجا مصلحت اقتضا می‌کند که این وسایل

برای رفاه او فراهم بشود. در زمان قدیم چنین مصلحتی وجود نداشت؛ یعنی خراب کردن خیابان چنین منافع بزرگی را برای مسلمین در بر نداشت، ولی امروز که خراب کردن خانه‌ها برای ایجاد خیابان چنین مصلحت بزرگی دارد، فقیه است که بر این اساس حکم می‌کند که مصلحتهای کوچکتر را باید فدای مصلحتهای بزرگتر کرد.

وضع مالیات هم از این قبیل است. وضع مالیات یعنی به خاطر مصالح عمومی، قسمتی از اموال خصوصی را جزو اموال عمومی قرار دادن. اگر واقعاً نیازهای عمومی اقتضا می‌کند که باید مالیات تصاعدی وضع کرد و حتی اگر ضرورت تعدیل ثروت اجتماعی ایجاب می‌کند که مالیات به شکلی وضع شود که از مجموع درآمد مثلاً فقط صدی پنج آن به دست مالک اصلی برسد و صدی نود و پنج گرفته شود، باید چنین کرد و حتی اگر مصلحت جامعهٔ اسلامی اقتضا می‌کند که از یک مالک به طور کلی سلب مالکیت شود، [حاکم شرعی] تشخیص داد که این مالکیت که به این شکل درآمده غدهٔ سرطانی است، به خاطر مصلحت بزرگتر می‌تواند چنین کاری را بکند.

این کبرای کلی. خیال نکنید که در این کبرای کلی کسی شک دارد. هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگتر اسلام باید از مصلحت کوچکتر دست برداشت و به خاطر مفسدهٔ بزرگتری که اسلام دچارش می‌شود، باید مفسده‌های کوچکتر را متحمل شد. در این مطلب احدی شک ندارد. اگر می‌بینید عمل نمی‌شود، به اسلام مربوط نیست؛ یا به این [دلیل] است که فقیه زمان مصالح را تشخیص نمی‌دهد یا فقیه زمان خوب تشخیص می‌دهد ولی از مردم می‌ترسد، جرأت نمی‌کند. باز هم تقصیر اسلام نیست، فقیه شهامتی را که باید داشته باشد ندارد. ولی حکم اسلام این است. اسلام چنین راه درستی را باز کرده است.

پس ببینید اینها تغیّرهایی است در داخل قوانین اسلام به حکم خود اسلام، نه تغییری که دیگری بخواهد بدهد؛ نسخ نیست، تغییر قانون است به حکم قانون.

قوانین کنترل‌کننده

راه دیگر ـ که چیز عجیبی هم هست ـ این است که در متن قوانین اسلام یک سلسله قوانین وضع شده که کارشان کنترل قوانین دیگر است. من خیال نمی‌کنم که در هیچ سیستم قانونگذاری دیگری چنین تعبیهٔ بسیار عالی در متن خودش شده باشد که آن را قابل انعطاف کند. در مقالاتی که در مجلهٔ زن روز می‌نوشتم، سه مقاله تحت عنوان

«اسلام و مقتضیات زمان» نوشتم. آنجا تعبیر کردم که اسلام برای این قوانین کنترل‌کننده، حق وتو قائل شده است.

فقها تعبیر بسیار زیبایی پیدا کرده‌اند که از شیخ انصاری است. از زمان ایشان در طرز استنباط، تغییرات بسیاری پیدا شده است. آنچه هم که ایشان گفته، کشف است؛ چیزی از خودش جعل نکرده است.

قبل از ایشان قوانینی را که ناظر به یکدیگر بودند فقط به دو سه شکل بیان می‌کردند، می‌گفتند اگر قانونی با قانون دیگر تصادم داشته باشد، یا به شکل نسخ است که آن را نسخ می‌کند یا به شکل تخصیص است [و یا به شکل تقیید.]

تخصیص یعنی از عموم و کلیت آن قانون بعضی افراد استثنا می‌شوند. مثالی که خودشان ذکر می‌کنند ـ که مثال شرعی نیست، مثال عرفی است ـ این است که اگر [شارع] گفت: اَکْرِمِ الْعُلَماءَ علما را احترام کن؛ وقتی که گفت عالم، این عموم دارد و هر عالمی را [دربر] می‌گیرد. بعد می‌آید در میان عالمها یک عده را استثنا می‌کند، مثلاً می‌گوید: الّا موسیقی‌دانان. این استثناست. این را «تخصیص» می‌گویند.

تقیید با تخصیص نزدیک است ولی عین آن نیست. می‌گفتند مثل اینکه [شارع] یک طبیعتی را ذکر می‌کند، می‌گوید اگر فلان عمل را مرتکب شدی کفّاره بده. کفّاره‌ات این است که بنده آزاد کنی. بعد در یک دلیل دیگر برای بنده یک صفت ذکر می‌کند، می‌گوید بندهٔ مؤمن آزاد کن. آنجا گفته بنده آزاد کن، مطلق گفته است. اینجا می‌گوید: بندهٔ مؤمن آزاد کن، یعنی صفت برایش ذکر کرده. این تقیید است. دیگر بیش از این نمی‌گفتند.

شیخ انصاری گفت: نه، گاهی دلیلی بر دلیل دیگر حاکم است؛ نه ناسخ او، نه مخصِّص او و نه مقیِّد اوست، حاکم بر اوست و بر او حکومت می‌کند. حکومت، نوعی تفسیر است، به شکل دیگری است، روحش همان روح تخصیص و تقیید است ولی زبانش با آن فرق می‌کند. مثلاً می‌گوید: هر عالمی را اکرام کن. بعد نمی‌آید استثنا کند بگوید: مگر علمای نحو را، بلکه این جور می‌گوید: نحوی که عالم نیست. مثال بهترش این است که [شارع] می‌گوید: اگر در نماز، شک بین اقلّ و اکثر کردی، بنا را بر اقلّ بگذار، بعد هم چنین نماز احتیاطی انجام بده. بعد می‌گوید: ولی شک کثیرالشک که شک نیست. نمی‌گوید: الّا کثیرالشک، می‌گوید: شک کثیرالشک که شک نیست. اصلاً انکار می‌کند که این شک باشد. نمی‌خواهد بگوید واقعاً شک نیست، بلکه زبانش زبان انکار است.

بعد [شیخ انصاری] گفت: ما بسیاری از چیزها در لسان اسلام داریم که زبانش زبان

تفسیر است. حال در زبان تفسیر، گاهی فردی را موضوعاً خارج می‌کند و گاهی فردی را موضوعاً داخل می‌کند.

در قدیم هم قواعد کنترل‌کننده را کشف کرده بودند، ولی طرز تصرف قواعد کنترل‌کننده را به این صورت (به شکل حکومت) بیان نمی‌کردند، به نحو دیگری می‌گفتند.

اسلام قاعده‌ای به نام «لاضرر» و قاعده‌ای به نام «لاحرَج» وضع کرده است. این قاعده بر تمام قواعد و قوانینی که اسلام در عبادات، معاملات و در هر مورد وضع کرده حاکم و ناظر است. در یک جا می‌گوید: **اِذا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلوٰةِ فَاغْسِلوا وُجوهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرافِقِ**[1] خواستید نماز بخوانید، وضو بگیرید. این قانونی است در عبادت. جای دیگر می‌گوید: **ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**[2] و یک جا می‌گوید: **لاضَرَرَ وَ لا ضِرارَ فِي الْاِسْلامِ**[3] در اسلام ضرر و ضرار نیست. گفته ما وضو بگیریم. من اگر بخواهم آب به دستم بزنم برایم ضرر دارد. «لا ضرر» می‌گوید: وضو نگیر، یعنی اینجا قانون وضو را کنترل و محدود می‌کند. آیهٔ دیگر می‌گوید: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**[4]. «لاضرر» می‌گوید: ولی نه ضرر، یعنی آن قانون را محدود می‌کند به آنجا که روزه برای من ضرر نداشته باشد.

ممکن است بگویید نظر افراد در تشخیص ضرر فرق می‌کند. این غیر از آن است که واقعیت زمان متغیر باشد. یک وقت است که اطبا یا خود شخص درک نمی‌کند که روزه برای او ضرر دارد، یک روزی کس دیگری درک می‌کند. یک دهاتی تا وقتی که روزه او را بیهوش نکند و به تب چهل‌درجه گرفتار نشود فکر نمی‌کند برایش ضرر دارد، اما یک نفر طبیب متخصص ممکن است بگوید: آقا، این روزه‌ای که تو امروز می‌گیری و هیچ دردی هم احساس نمی‌کنی برایت ضرر دارد. من می‌دانم که تو زخم معده داری، امروز که روزه بگیری دوماه دیگر اثر ضرر روزه برایت پیدا می‌شود. پس این روزه برای تو ضرر دارد. یک قدری تشخیصش عمیق‌تر و دقیق‌تر است. ولی به هر حال اسلام گفته اگر روزه ضرر داشته باشد [حرام است.]

---

۱. مائده / ۶
۲. حج / ۷۸
۳. [حدیث نبوی]
۴. بقره / ۱۸۳

این قواعد کنترل‌کننده (قاعدهٔ «حرج» و قاعدهٔ «ضرر» و یک سلسله قواعد دیگر) قوانین را کنترل می‌کند و لذا در موارد مختلف تغییر می‌دهد. در یک زمان ممکن است دستوری به حکم قانونِ «ضرر» یا به حکم قانون «حرج» برداشته شود. در یک مکان در شرایط مختلف ممکن است [بعضی دستورات به حکم این قوانین] برداشته شود.

این هم عاملی است که نرمش و انعطافی در قانون اسلام ایجاد می‌کند و آن را با شرایط مختلف، قابل انطباق می‌کند. [اسلام] سرسختی نشان نمی‌دهد [که بگوید وقتی] گفتم وضو، بمیر و بدم باید وضو را بگیری؛ وقتی گفتم روزه، بمیر و بدم روزه را بگیر؛ وقتی گفتم نماز، بمیر و بدم نماز بخوان. نه، این جور نیست.

عامل دیگر، اختیارات حاکم شرعی است. بلاتشبیه همین طور که در قوانین بشری می‌بینید در اکثر کشورها قوانین را قوّهٔ مقنّنه وضع می‌کند و در اختیار قوّهٔ مجریه می‌گذارد ولی در مواردی مصلحت چنین اقتضا می‌کند که برای همیشه یا به طور موقت قوّهٔ مقنّنه اختیار را به قوّهٔ مجریه بدهد و بگوید این را در اختیارات خودت عمل کن[1] یا در بعضی از قوانین دنیا در برخی مسائل به طور کلی به یک مقام اختیارات می‌دهند، مثل اختیاراتی که رئیس جمهور آمریکا به حسب قوانین دارد مگر اینکه بعد کنگره آن اختیارات را از او بگیرد؛ ابتدائاً اختیارات را به او می‌دهند؛ در اسلام نیز یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده؛ وحی به پیغمبر اختیار داده نه اینکه در آنجا بالخصوص وحی نازل می‌شود. در مسائل ادارهٔ جامعهٔ اسلامی غالباً چنین است، پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می‌کند. و لهذا مجتهد باید تشخیص بدهد کدام کار پیغمبر به وحی بوده و کدام کار پیغمبر به موجب اختیار او، که چون به موجب اختیار خود پیغمبر بوده تابع زمان خود پیغمبر است، زمان که عوض شد ممکن است این جور نباشد.

مثال متعه را عرض کردم. اهل تسنن این مطلب را قبول کرده‌اند و در **صحیح مسلم** و **صحیح بخاری** و مخصوصاً در **صحیح مسلم** زیاد این روایات هست که پیغمبر اکرم در کجا متعه را اجازه داد، در کجا منع کرد، دومرتبه اجازه داد، دومرتبه منع کرد. این دلیل آن است که اصل این کار جایز بوده و از نوع زنا نبوده چون اگر از نوع زنا بود محال بود که پیغمبر اجازه بدهد، زیرا اسلام زنا را حرام کرده است. پس معلوم می‌شود در ردیف زنا

---

۱. خیلی اوقات دیده‌ایم که مجلس یا مجلسین، اختیاراتی به دولت می‌دهند؛ یعنی دیگر قانون وضع نمی‌کنند، می‌گویند تو اینجا با تشخیص خودت عمل کن. اصل کار منطقی است، من به موردش کار ندارم.

نبوده، امری بوده که به حسب اصل شرع جایز بوده و در مورد یک امرِ جایز است که پیغمبر می‌تواند تحلیل و تحریم کند؛ یعنی یک جا آن را منع کند و جای دیگر اجازه بدهد. وقتی اجازه می‌دهد، به طبع اولش اجازه داده. وقتی منع کرده، مصلحت اقتضا کرده که آن را منع کند.

این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل می‌شود و از امام به حاکم شرعی مسلمین. بسیاری از تحریمها و تحلیلهایی که فقها کرده‌اند ـ که همه هم امروز قبول دارند ـ بر همین اساس بوده است. میرزای شیرازی به چه مجوّز شرعی تنباکو را تحریم کرد، آنهم تحریم موقت؟ اگر کشیدن تنباکو حرام بود، همیشه حرام است، چرا می‌گوید «الیوم حرام است»؟ «الیوم»[1] ندارد، «الاَمس»[2] هم همین‌جور بوده. و چرا بعد از مدتی خودش تحلیل کرد؟ این به موجب آن بود که میرزای شیرازی می‌دانست که حاکم شرعی یک سلسله اختیارات دارد و به موقع می‌تواند از آن استفاده کند؛ به موقع می‌تواند امری را که در اصل شرع حرام نشده، یا لااقل فقیه دلیلی بر حرمتش ندارد، در مورد بالخصوص تحریم کند (که این غیر از آن است که در موردی که دلیل بر حرمتش دارد، به خاطر مصلحت مهمتر تحلیلش می‌کند. آن داخل باب تزاحم می‌شود). یک امری که در اصل شرع هیچ دلیلی بر حرمت یا وجوبش نیست، نه حرام است نه واجب، امر مباحی است، فقیه به موجب اختیارات خودش می‌تواند آن را تحریم کند، که مرحوم آقای نائینی در رسالهٔ **تنبیه الامّة و تنزیه الملّة** روی این مسئله [بحث کرده است.][3]

۱. [امروز]

۲. [دیروز]

۳. [کمی از آخر این جلسه روی نوار ضبط نشده است.]

جبر تاریخ از دو دیدگاه

همان‌طور که عرض کرده‌ایم بحث ما دربارهٔ اسلام و مقتضیات زمان در دو بخش بیان می‌شود؛ چون اشکالی که در این بحث هست، اشکال هماهنگی یک امر ثابت در ذات خود (یعنی اسلام) و یک امر متغیر در ذات خود (یعنی مقتضیات زمان) است. همهٔ اشکالها از اینجا پیدا می‌شود.

بحثی دربارهٔ اسلام باید بشود که آیا اینچنین است؟ آیا اسلام ـ که مسلّم یک دین جاویدان و ثابت به معنی غیرقابل نسخ است ـ وضع داخلی آن به‌گونه‌ای هست که بدون آنکه نسخی در کار باشد، به طور خودکار و به اصطلاح دینامیک، خودش در درون خودش تغییراتی بپذیرد و خود به خود تغییراتی بدهد که با تکامل زمان جور در بیاید؟ آیا اسلام دارای چنین وضعی هست یا نیست؟ این بخش اول بحث ما بود که بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که هر تغییری مستلزم نسخ نیست و می‌تواند قانونی در درون خودش تحت یک سلسله اصول ثابت، وضع متغیری را پیش‌بینی کند.

بخش دوم بحث ما راجع به اصل دوم یعنی زمان است. در اشکال چنین فرض شده بود که مقتضیات زمان صد درصد متغیر است و نمی‌تواند ثابت باشد و زمان، هیچ چیزی را جاوید نگه نمی‌دارد و نمی‌گذارد جاوید بماند. تنها اصلی که در جهان جاوید است این است که هیچ چیز جاوید نیست.

راجع به آن اصل ثابت بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که این جور نیست که اسلام مقرراتش ثابت باشد، به معنی اینکه در درون خودش تغییر نپذیرد. پس، از آن طرف قابلیت انعطافی ثابت شد.

در مورد زمان چطور؟ آیا ما باید این اصل را به همین کلیت و عمومیت بپذیریم که زمان همه چیز را کهنه می‌کند؟ یعنی این اصلِ تولد و بعد رشد و بعد کهنگی و پیری و بعد مردن و فنا و از بین رفتن، اصلی است که در این جهان بر همه چیز حاکم است؟ یا اینکه این‌جور نیست، فقط دربارهٔ پدیده‌ها (یعنی ترکیبات مادی جهان) این‌طور است. ما هیچ پدیده‌ای از پدیده‌های جهان به معنی یک پدیدهٔ طبیعی و مادی نداریم که چنین نباشد. ولی سخن ما دربارهٔ یک پدیده نیست، دربارهٔ قانون است.

آیا ایدئولوژی هم کهنه می‌شود؟

قبلاً عرض کردم که یک وقت سخن ما مثلاً در این باره است که آیا پیغمبر برای همیشه در جهان باقی است یا نه؟ بدیهی است که نه، پیغمبر هم موجودی است از موجودات این جهان، دیر یا زود می‌میرد: اِنَّکَ مَیِّتٌ وَ اِنَّهُمْ مَیِّتونَ[1]. اما یک وقت سخن دربارهٔ نفس اسلام است به عنوان یک قانون، یعنی به عنوان یک دستگاه فکری که دارای یک سلسله معارف و جهان‌بینی‌ها و یک سلسله مقررات عملی ـ تربیتی است و به اصطلاح به عنوان یک ایدئولوژی. آیا یک ایدئولوژی هم حتماً باید سرنوشت پدیده‌های جهان را داشته باشد؟

این را باز باید در دو قسمت بحث کنیم: یکی آن نظریات کلی‌ای که می‌گویند ایدئولوژی هم نمی‌تواند برای همیشه باقی بماند، یعنی همهٔ ایدئولوژیها هم همان سرنوشتی را دارند که پدیده‌ها دارند. البته اینجا بحث خیلی جنبهٔ کلی پیدا می‌کند. ما باید ببینیم این اصل کلی درست است یا درست نیست. قسمت دوم این بحث، بحث جزئی است یعنی انگشت گذاشتن روی مسائلی مشخص است ـ که این مهمتر و عمده‌تر است ـ و آن این است که ما نه روی این اصل کلی که «هر ایدئولوژی محکوم به زوال و فنا و نیستی است» بحث می‌کنیم، بلکه روی این بحث می‌کنیم که فلان مقرّره از مقررات اسلام متناسب با شرایط و اوضاع خاصی از زندگی بشر است، آن شرایط تغییر کرده، پس

۱. زمر / ۳۰

آن مقرّره دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. این بود که روز اول هم عرض کردیم که باید رفت دنبال مثالها و مصداقها، و مسائل باید به طور جداگانه مطرح بشود.

نظر مارکسیسم

اول آن بحث کلی را عرض می‌کنیم. نظریه‌ای که بیش از هر نظریهٔ دیگری لازمه‌اش این است که هیچ ایدئولوژی‌ای ثابت و دائم و جاوید نباشد، نظریهٔ مارکسیستها و به طور کلی نظریهٔ ماتریالیستهاست دربارهٔ انسان از دو نظر: یکی از نظر خواسته‌های انسان و به عبارت دیگر غرایز اصلی انسان، و آن اینکه انسان ـ که بدون شک تاریخ را انسان به وجود می‌آورد ـ تحت چه نیرویی است؟ یعنی نیروهای اصلی حاکم بر غرایز انسان چیست؟ و دیگر از نظر فکر انسان که آیا نفس فکر، یک پدیدهٔ مادی و تابع قوانین مادی عالم است که با تغییر شرایط مادی جبراً فکر هم باید تغییر کند؟ و به اصطلاح عقل به هیچ عنوان اصالت ندارد؟ از ماده و شرایط مادی استقلال ندارد که با تغییر شرایط مادی، عقل و فکر یا اصول عقلانی و اصول فکری ثابت باشند؟

می‌دانیم که مارکسیستها براساس نظریهٔ ماتریالیستی خودشان از دو نظر [قائل به جبر تاریخ هستند]: هم از این نظر که انسان را یک موجود صد درصد مادی می‌دانند و هم از این نظر که انسان را از نظر خواسته‌ها مادی می‌دانند؛ یعنی خواسته و هدف اصلی انسان در جهان و زندگی همان منافع است؛ انسان بالضروره و به حکم سرشت خودش منفعت‌جو و منفعت‌پرست آفریده شده. البته منفعت را می‌توانیم به یک معنایی تعمیم بدهیم، یعنی «خیر» ولی مقصود آن خیری که حکما می‌گویند نیست که آن را حتی به امور غیر مادی تعمیم می‌دهند [بلکه مقصودشان] همان اموری [است] که قابل تبدیل و مبادله است؛ یعنی امور مادی، اموری که بشود با پول خرید و فروخت و تبدیل کرد و خلاصه امور اقتصادی. هرچیز دیگر که شما فکر کنید از قبیل فرهنگ، اخلاق، دین، هنر، هیچ یک از اینها برای انسان اصالت ندارد، بلکه اینها طفیلیهایی هستند برای مسائل اقتصادی بشر. زیربنا مسائل اقتصادی است و اینها روبناست، در واقع تجلیاتی است از آن خواسته‌ها و از آن زیربنا و از آن تشکیلاتی که بر زندگی مادی بشر حکمفرماست، و چون شرایط مادی زندگی تغییر می‌کند [یعنی] زیربنا تغییر می‌کند، همه چیز تغییر می‌کند، فکر تغییر می‌کند، اصول فکری و حتی اصول اولیهٔ فکری عوض می‌شود. اصول اولیهٔ فکر انسان ـ که آنها را بدیهیات اولیه می‌شمارد ـ اصالتی ندارد. آن زیربنا که تغییر کرد، اصول

اولیه و ثانویهٔ فکر و قوانین و مقررات، خود به خود و جبراً ـ نه به طور اختیاری ـ عوض می‌شود، نمی‌تواند ثابت بماند. وجدان انسان ـ چه وجدان فلسفی‌اش، چه وجدان اخلاقی‌اش، چه وجدان هنری‌اش و هر وجدانی که برای انسان در نظر بگیرید ـ با تغییر شرایط اقتصادی تغییر می‌کند و طبعاً مقرراتی که انسان در هر زمینه وضع بکند از جمله در زمینهٔ خود اقتصاد، شرایط که عوض می‌شود، مقرراتی که متناسب با شرایط قبلی است باید عوض شود و سایر چیزها هم خود به خود تغییر می‌کند. این همان چیزی است که اینها امروز از آن به «جبر تاریخ» تعبیر می‌کنند.

راجع به جبر تاریخ کلمه‌ای عرض می‌کنم. جبر تاریخ یعنی ضرورتی که لازمهٔ شرایط تاریخی است. این همان پیاده شدن قانون علیت در تاریخ و سرگذشت بشر است. مثلاً یک وقت هست که شما می‌خواهید قانون علیت را در مسائل جوّی پیاده کنید، این جبر در مسائل جوّی است. قانون علیت یعنی هر معلولی تابع شرایط خاص و علل معین است که با پیدایش آن علل، پیدایش آن معلول قطعی و ضروری و حتمی و لایتخلّف است و با نبودن آن علل، پیدایش آن معلول محال و ممتنع است. این، معنی جبر و قانون علیت.

یک وقت ما قانون علیت را در مسائل جوّی پیاده می‌کنیم، یک وقت در معادن پیاده می‌کنیم، یک وقت در گیاهان و یک وقت در حیوانات. یک وقت هم هست که آن را در زندگی انسان پیاده می‌کنیم. در این صورت اگر آن را به مفهوم مطلق در نظر بگیریم، حرفی است غیرقابل انکار؛ یعنی تاریخ انسان از قانون علیت خارج و مستثنیٰ نیست.

اینکه قرآن مجید در مورد سنتها [سخن می‌گوید] و بالخصوص که سنتها را در تاریخ بشر پیاده می‌کند و می‌گوید: **فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْديلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْويلاً**[۱] این تعبیر دیگری است از همان جبر تاریخ، یعنی سنن لایتغیّر در زندگی بشر. اینکه قرآن می‌گوید: **اِنَّ اللّٰهَ لايُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّىٰ يُغَيِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ**[۲] که سرنوشت بشر را به وضع روحی و فکری و اخلاقی خود بشر مربوط می‌کند و [می‌گوید] تا این تغییر نکند محال است آن تغییر بکند، تعبیر دیگری است از جبر تاریخ.

این مطلب به صورت کلی مورد قبول است، ولی تلقی افراد از جبر تاریخ از دو نظر مختلف است: یکی از این نظر که علل حاکم بر تاریخ چیست؟ آن کسی که علت حاکم بر

---

۱. فاطر / ۴۳
۲. رعد / ۱۱

تاریخ را فقط مادیات می‌داند، جبر تاریخ را هم فقط جبر مادی می‌داند. ولی اگر ما معتقد شدیم که عوامل حاکم بر تاریخ منحصر به جنبه‌های مادی و بالخصوص اقتصادی زندگی بشر نیست و جنبه‌های معنوی (معنوی در مقابل این مادی)[۱] و عوامل دیگری هم در گردش تاریخ نقش دارند، باز هم قائل به جبر تاریخ هستیم ولی این جبر منحصر به جبر مادی نیست. بنابراین ما جبر تاریخ را نفی و انکار نمی‌کنیم، ولی اگر جبر تاریخ به مفهوم جبر مادی اقتصادی تاریخ و خلاصه جبر اقتصادی باشد، قابل مناقشه است.

دیگر اینکه معنای جبر تاریخ این است که تا علل تاریخی هستند، معلولات تاریخی هم جبراً وجود دارند. آن علل تاریخی که از میان رفت، معلولات تاریخی هم جبراً از میان می‌روند. ولی خود علل تاریخی چه وضعی دارد؟ آیا علل تاریخی همیشه متغیر است یا علل تاریخی ثابت هم داریم؟

اگر ما یک سلسله علل تاریخی ثابت ناشی از سرشت انسان داشته باشیم، قائل به سرشت برای انسان بشویم و این سرشت را ثابت بدانیم و طبعاً این سرشت ثابت تأثیری در سرنوشت انسان داشته باشد، در این صورت جبر تاریخ ثبات را ایجاب می‌کند نه تغییر را؛ یعنی چنین نیست که باز ما خیال کنیم لازمهٔ جبر تاریخ حتماً تغییر است. معنای جبر تاریخ همان قانون علیت است. معلول تا علتش باقی است، باقی است؛ علتش که معدوم شد، قطعاً معدوم می‌شود.

حال ما ببینیم علل تاریخی چه وضعی دارند. بدون شک بعضی از علل تاریخی متغیر و بعضی از علل تاریخی ممکن است ثابت باشند. از کلمهٔ «تاریخ» نباید حتماً مفهوم تغیّر را فهمید. علل تاریخ یعنی علل حاکم بر زندگی بشر در تاریخ.

نظر راسل

به نظر می‌رسد که نظریهٔ مارکسیستها یعنی جبر تاریخ، آنهم جبر مادی تاریخ و جبر مادی اقتصادی، به هیچ وجه قابل قبول نباشد. این را دیگران هم که حتی مادی فکر می‌کردند، قبول نکرده‌اند از جمله راسل. راسل آدمی است که مسلّم مادی فکر می‌کند ولی به این نظریه انتقاد می‌کند و می‌گوید نظریهٔ درستی نیست. او می‌گوید سه عامل هستند که از نظر حکومت بر زندگی بشر اصیلند و طبعاً هر سه صلاحیت دارند که زیربنای مسائل

۱. [مقصود جنبه‌های معنوی در مقابل جنبه‌های اقتصادی است.]

زندگی بشر قرار گیرند. یکی از آنها همین منافع اقتصادی بشر است و یکی دیگر مسئلهٔ جنسی است[1]. می‌گوید عامل جنسی (یا بگوییم غریزهٔ جنسی) یک غریزهٔ اصیل در بشر است و در بسیاری از موارد تقدّم و حکومت پیدا می‌کند، یعنی عامل اقتصادی را از میدان بیرون می‌برد و بسیاری از پدیده‌ها، حوادث و جریانهای تاریخی معلول این غریزهٔ بشر است. عامل دیگر برتری‌طلبی است، عامل قدرت‌طلبی و به مفهوم اخلاقی خودمان جاه‌طلبی. جاه‌طلبی یک عامل اصیل در بشر است. یعنی این جور نیست که بشر مقام و قدرت را برای تأمین منافع اقتصادی می‌خواهد؛ خیر، انسان مقام و قدرت را به خاطر خود قدرت و به خاطر خود جاه می‌خواهد. بسیاری از حوادث جهان معلول این خواهش بشر است. ما نمی‌توانیم حملهٔ اسکندر به ایران و مصر و فتوحاتش را تنها معلول عوامل اقتصادی آن روز یونان بدانیم. عامل جاه‌طلبی اسکندر اگر نقش اول را در این حوادث نداشته، مسلّم بی‌تأثیر هم نبوده است. نمی‌شود تاریخ را یک‌شاخه‌ای توجیه کرد؛ یعنی تنها یک ریشه و یک شاخهٔ اساسی داشته باشد و شاخه‌های دیگر همه فرع آن یک شاخه باشند. این جور نیست، این ساده گرفتن قضایاست.

این دو عامل دیگر را راسل هم قبول دارد. غیر از اینها باز عوامل دیگری هست که ما از نظر علمی نمی‌توانیم آنها را نادیده بگیریم. بوعلی در نمط هشتم **اشارات** بحثی دارد که البته دربارهٔ عوامل محرّک تاریخ نیست، بلکه تحت عنوان دیگری است ولی این نتیجه را می‌دهد. لذتهای بشر را تقسیم‌بندی و درجه‌بندی می‌کند، می‌گوید: نمی‌شود لذتهای بشر را به مطعوم و منکوح و ملبوس و امثال اینها محدود کرد، چیزهای دیگری وجود دارد که ارزش آنها برای بشر کمتر از اینها نیست و در بسیاری از موارد، انسان این چیزها را فدای آنها می‌کند از جمله شرافت و عزّت و آزادگی.

این خودش یک ارزشی برای بشر و عاملی در زندگی اوست. چه بسا انسان منفعتی مادی، پول و ثروت و این‌جور چیزها برایش پیش بیاید ولی چون حس و عاطفهٔ شرافت‌طلبی و آزادگی‌طلبی‌اش جریحه‌دار می‌شود، از آن صرف‌نظر می‌کند، آن را فدای این می‌کند. یا عواطف اخلاقی و نوع‌دوستی، اینکه انسان در زندگی ایثار بکند یعنی دیگری را بر خودش مقدّم بدارد، همان چیزی که قرآن دربارهٔ انصار می‌فرماید: وَ یُؤْثِرونَ

---

۱. مسئلهٔ جنسی، مسلّم در مارکسیسم مطرح نبوده است.

عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ[۱] یا دربارهٔ امیرالمؤمنین [و حضرت زهرا و حسنین علیهم‌السلام می‌فرماید:] وَ یُطْعِمونَ الطَّعامَ عَلیٰ حُبِّهِ مِسْکیناً وَ یَتیماً وَ اَسیراً[۲]. ایثار، فداکاری، خود را به نحوی از انحاء فدای نوع کردن و به عبارت دیگر نوع‌دوستی، برای بشر یک ارزشی است که انسان منافع مادیش را فدای اینها می‌کند. علائق و عواطف خانوادگی به معنی فرزند دوستی، پدردوستی، مادردوستی، خواهردوستی یا برادردوستی، خودش مسئله‌ای است. آیا واقعاً انسان بچه‌اش را به خاطر منافع اقتصادی دوست دارد؟ یا پدرش را که دوست دارد به خاطر منافع اقتصادی دوست دارد؟ یا برادر و خواهرش را؟ و چقدر از جریانهای تاریخی را همین عوامل به وجود آورده؛ یعنی مسیر تاریخ عوض شده به خاطر اینکه یک صاحب قدرت می‌خواسته بچه‌اش را به نوایی برساند.

معاویة بن ابی‌سفیان در عین علم و شناسایی کامل پسرش که می‌داند او همان لیاقت خودش را هم ندارد، تحت تأثیر این عاطفه او را جانشین خود می‌کند. خود این بچه‌دوستی مسئله‌ای است در زندگی بشر.

همین‌طور است عواطف دینی. نه بخواهیم روی منطق دینی [این حرف را] بگوییم؛ تاریخ را مطالعه کنید. آیا خود عواطف دینی، مستقل از منافع اقتصادی و جنسی و جاه‌طلبی‌ها و این‌جور چیزها، بر زندگی بشر حکومتی نداشته است؟ خود تاریخ حکایت می‌کند که بسیاری از اوقات، جریانهای دینی علی‌رغم منافع اقتصادی پیش می‌روند. خود همین [مسئله‌ای است] که انسان موجودی ایدئولوژیست است یعنی یک موجود عقیده‌ای است، تا آنجا که می‌گوید: اِنَّ الْحَیاةَ عَقیدَةٌ وَ جِهادٌ[۳] اصلاً زندگی انسانی این است که انسان عقیده‌ای داشته باشد و در راهش جهاد کند، و این را که انسان در خدمت عقیده‌اش نباشد و فقط در خدمت منافعش باشد دون شأن انسانیت تلقی می‌کنند.

بنابراین ما جبر تاریخ را به صورت جبر مادی اقتصادی که اُسّ اساس، مسائل و شرایط اقتصادی است و چون شرایط اقتصادی جبراً تغییر می‌کند پس همه چیز باید تغییر بکند، هنوز نتوانسته‌ایم بپذیریم. البته شکی نیست که عوامل اقتصادی از اساسی‌ترین عوامل زندگی بشر است، یعنی بشر نمی‌تواند بی‌اعتنا به این مسائل زندگی کند. این شاید

---

۱. حشر / ۹

۲. دهر / ۸

۳. [استاد شهید در کتاب **انسان کامل** در اینکه این جمله حدیثی از امام حسین علیه‌السلام باشد اظهار تردید کرده‌اند.]

با مفاهیمی که ما خیلی اغراق‌آمیز می‌گوییم، جور در نیاید ولی می‌بینیم همین اسلام که به عوامل معنوی، به ایمان و این جور مسائل و افرادی که در راه ایمان و فی‌سبیل‌الله جهاد می‌کنند این‌همه اهمیت می‌دهد و واقعاً جهادهایی را جهاد فی‌سبیل‌الله ـ نه فی سبیل شکم، نه در سبیل منافع اقتصادی ـ تعبیر می‌کند، در عین حال دربارهٔ اینکه معاش و زندگی از ضرورتهای زندگی بشر است و انسان نمی‌تواند برای همیشه از آن شرایط سرپیچی کند [سخن می‌گوید.] همهٔ افراد بشر برای همیشه نمی‌توانند از این شرایط سرپیچی کنند. اگر هم یک فرد سرپیچی کند، همهٔ افراد این‌جور نیستند. اگر هم جامعه‌ای موقتاً سرپیچی کند، برای همیشه نمی‌تواند. «**مَنْ لا مَعاشَ لَهُ لا مَعادَ لَهُ**» یک اصل بسیار اساسی است. در **کافی** این حدیث هست که پیغمبر اکرم می‌فرمود: **اَللّٰهُمَّ بارِکْ لَنا فِی الْخُبْزِ** خدایا نان را بر ما مبارک بگردان، **لَوْ لاَ الْخُبْزُ ما صَلَّیْنا وَ ما تَصَدَّقْنا وَ لا صُمْنا** اگر ما نان نداشتیم نمی‌توانستیم نماز بخوانیم، نمی‌توانستیم روزه بگیریم، نمی‌توانستیم تصدّق بدهیم. مولوی عارف قلندر هم می‌گوید: «آدمی اول اسیر نان بود». اولی که او می‌گوید، یعنی انسان قبل از هرچیز این نیاز را احساس می‌کند.

پس ما نمی‌خواهیم حکومت عامل اقتصادی را نفی کنیم. ما می‌خواهیم حصر این عامل را نفی کنیم و این اصالت مطلق را که همهٔ عوامل دیگر بر روی این عامل بنا شده‌اند و به خاطر آن به وجود آمده‌اند و کوچکترین تکانی که این عامل بخورد، همهٔ آنها تکان می‌خورند. این جور نیست. ممکن است شرایط اقتصادی تکان بخورد و شرایطی که روی اساسهای دیگری بنا شده تکان نخورد، چون آن اساسهای دیگر ثابت است. ممکن است شرایط اقتصادی به خاطر ارتباط و پیوستگی، علت تغییر سایر شرایط بشود. ممکن هم هست آن شرایط، علت تغییر این شرایط بشود. هر دوی اینها هست. مثلاً ممکن است عقیده و ایمان، شرایط اقتصادی را تابع خودش قرار بدهد.

اینجا ما عبارتهایی از کتاب **بعثت و ایدئولوژی** آقای مهندس بازرگان نقل می‌کنیم. نویسنده مطلبی راجع به ایدئولوژیهای محدود بشر می‌گوید که حرف درستی است. سخن ایشان بر این اساس است که ایدئولوژیها بر دو قسم است (و این مطلبی است که ما هم قبول داریم). بعضی از ایدئولوژیها یا طرحها اصلاً مربوط به شرایط خاص زندگی است، نظیر اینکه الآن تهران دچار مشکل ترافیک است[1]، کسی طرحی برای حل آن تهیه

---

۱. این را ایدئولوژی نمی‌شود گفت، طرح می‌شود گفت.

می‌کند. البته او هیچ وقت نمی‌تواند ادعا کند که طرح من طرحی است که برای همهٔ زمانها و مکانها درست است، در بمبئی هم همین طرح را اجرا کنید، صد سال دیگر هم همین طرح را اجرا کنید. نه، این درست نیست. این طرحی است مربوط به این شرایط زمانی و مکانی خاص. این شرایط که تغییر کرد طرح هم تغییر می‌کند.

ولی طرحهایی هست که اصلاً به این مشکلات مربوط نیست، به مشکلاتی در سطح کلی‌تری از زندگی بشر مربوط است که آنها ثابت است و تغییر نمی‌کند، آنها خطوط اصلی زندگی بشر است، نظیر اینکه آیا زندگی بشر باید براساس تساوی افراد باشد یا تبعیض؟ آیا باید حقوق افراد بشر براساس نژادها یا زبانها یا منطقه‌ها متفاوت باشد یا نه؟ باید جواب بدهیم، یا بگوییم بله یا بگوییم نه. حال اگر کسی گفت نه، می‌گوییم این جوابی است برای همهٔ زمانها و همهٔ مکانها. این را نمی‌شود با طرحی که برای حل مشکل ترافیک به وجود آمده مقایسه کرد که ممکن است فقط ده سال درست باشد، بعد از آن درست نباشد.

راجع به ایدئولوژیهای بشر می‌گویند:

> اندیشه‌ها و نظریات ابراز شده در عین آنکه با هم اختلاف فاحش و گاهی مخالفت دارند، ولی هرکدام در ظرف مکانی و زمانی خود و در چارچوبی که آنها را به وجود آورده است (که بسیاری از طرحها معلول شرایط خاص زمانی و مکانی هم هست)[1] اگر نگوییم صد درصد درست و مفید بوده است ولی از جهات زیادی قابل دفاع بوده‌اند، اما خارج آن چارچوب یعنی در شرایط دیگر ارزش و اثر خود را از دست می‌دهند.

بعد وارد حرف کارل مارکس می‌شوند که گویا خودشان هم قبول ندارند. او این سخن را به صورت یک اصل کلی ذکر می‌کند، می‌گوید:

> هیچ نوع نظم اجتماعی پیش از آنکه تمام نیروهای تولیدی مربوط به آن (چون پایه و اساس، نیروهای تولیدی است)[2] به درجهٔ تکامل نرسیده‌اند

---

۱ و ۲. [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

از میان نمی‌رود، و هیچ گاه قبل از آنکه شرایط وجودی روابط در رحِم جامعهٔ سابق پخته و رسیده نشود، روابط تولیدی جدید و عالیتر به ظهور نخواهد رسید.

خود روابط تولیدی یک جریان علت و معلولی را طی می‌کند، همین‌طور که اینها دوره‌ها را از نظر اقتصادی تقسیم‌بندی کرده‌اند به دورهٔ اشتراک اولیه، بعد دورهٔ مالکیت و بردگی و فئودالیسم، بعد دورهٔ بورژوازی، دورهٔ کاپیتالیسم و بعد هم دورهٔ سوسیالیسم، که آن روابط تولیدی ـ که جبری و مادی و صد درصد خارج از اختیار بشر تغییر می‌کند[۱] ـ جریان خودش را طی می‌کند.

این است که می‌گویند لازمهٔ حرف مارکسیسم جبر مطلق به معنی نفی اختیار است، جبری که حتی نقش بشر را به طور کلی به صفر می‌رساند، یعنی نقش آزادی فرد را بکلی به صفر می‌رساند.

لهذا بشریت همیشه تنها مسائلی را تحت نظر می‌گیرد که قادر به حل آن است، و یک مسئله تنها هنگامی به وجود می‌آید که شرایط مادی لازم برای حل آن نیز وجود پیدا کرده یا لااقل در شرف تشکیل و ایجاد است.

کلیِ اینها درست، ولی عمدهٔ مطلب این است که می‌خواهد بگوید آن شرایط مادی لازم همیشه به زمان خاص و مکان خاص محدود است.

یک روش تازهٔ تولید محصول که در یک محیط ایدئولوژیک خصمانه به وجود آید پایدار نبوده، پیش از آنکه نمو کند از میان می‌رود. اما فشار ایدئولوژیِ شایستهٔ سیستم قدیم بر دوش مردم روز به روز افزون می‌گردد تا به نقطهٔ غیرقابل تحمل نزدیک شده و وقت درهم شکستن آن فرا رسد.

---

۱. لازمهٔ حرفشان است، اگرچه قبول نمی‌کنند.

عجیب این است که این آقایان که دربارهٔ همهٔ ایدئولوژیها و نظامها قائل به تغییر و عدم ثبات و جاودانگی هستند، راجع به ایدئولوژی خودشان چنین حرفی نمی‌زنند، در صورتی که این یک استثناست. می‌گویند ـ شاید درست هم هست؛ یعنی ما که می‌گوییم درست است، از حرف دیگران می‌گوییم درست است ـ بشر یک دوره‌های تاریخی را از نظر شرایط مادی زندگی طی کرده است. دورهٔ صیادی به عقیدهٔ اینها دورهٔ اشتراک اولیه بوده. بعد دورهٔ کشاورزی پیدا شد. در دورهٔ کشاورزی که مسئلهٔ زمین به وجود آمد و موضوع «اختصاص» پیدا شد، مالکیت به وجود آمد. مالکیت که به وجود آمد، به دنبال خود بردگی و اختلاف طبقاتی را به وجود آورد. بعد در شرایط دیگری بورژوازی به وجود آمد و الی آخر تا می‌رسد به دورهٔ سوسیالیسم. ولی چنین وانمود می‌شود که سوسیالیسم، دیگر آخرین دورهٔ بشر و نظام خاتم است. نمی‌گویند بعد از سوسیالیسم دورهٔ دیگری هم وجود دارد؛ نه، به اینجا که رسید به پایان رسیده است. به چه دلیل؟ همان‌طور که اشتراک اولیه به حکم ضرورت به مالکیت تبدیل شد، از کجا که این اشتراک ثانوی که در سطح بالاتری است باز به یک نوع مالکیتی در سطح بالاتر منتهی نشود؟

بعضی می‌گفتند: حرکت تاریخ حرکتی حلزونی است[1]، یعنی حرکتی دایره‌ای است که در عین حال رو به بالاست؛ یعنی این شیء که حرکت می‌کند، به نقطهٔ اول می‌رسد ولی نه به عین نقطهٔ اول بلکه به محاذی نقطهٔ اول در سطح بالاتر، باز همین‌جور می‌آید در سطح بالاتر. [تاریخ مسیرش را] این‌گونه طی می‌کند.

از کجا که اشتراک دومرتبه به مالکیت فردی ـ ولی در سطح بالاتر و در شکل [کاملتری] ـ برنگردد؟ دربارهٔ هر فکری می‌گویند این فکر قابل کهنه‌شدن است الّا مارکسیسم. باز هم اینجا نقل کرده‌اند که:

> فلسفه و تئوری در نظر لنین به منزلهٔ عقیده و مذهب است[2]. در کتاب **ماديت و انتقاد تجربی** در سال ۱۹۰۸ چنین می‌نویسد: شما نمی‌توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفهٔ مارکسیسم را حذف کنید بدون آنکه ترک حقیقت واقعی کرده باشید و بدون آنکه در

---

۱. [ویکو مورّخ ایتالیایی]

۲. یعنی همین‌طور که مذهبیون مذهب را امری جاویدان و غیرقابل تغییر و نسخ می‌دانند، او هم مارکسیسم را چنین می‌داند.

آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید. فلسفهٔ مارکس مانند یک قطعهٔ محکم پولاد است.

پس، از نظر این آقایان مارکسیسم لااقل در اجزاء ذاتی‌اش [ثابت است.] باز در همین کتاب نقل کرده‌اند که لنین بدون آنکه بگوید که من دارم تغییراتی در مارکسیسم می‌دهم، زیرکانه تغییرات زیادی در آن داده است ولی در عین حال باز این مطلب را قبول می‌کند که اصول مارکسیسم تغییرناپذیر است، مثل پولاد محکم است و تغییر نمی‌کند.

این استثنا از کجاست؟! اگر همه چیز تغییر می‌کند، پس مارکسیسم هم باید تابع شرایط تاریخی خودش باشد. شرایط تاریخی به عقیدهٔ شما نمی‌تواند ثابت بماند، پس مارکسیسم هم نمی‌تواند ثابت بماند. باز عبارات دیگری در این زمینه گفته‌اند:

لنین گفته است مهمترین قسمت فلسفهٔ اجتماعی مارکس این فرضیه است که سیستم تولید اقتصادی، دستگاهی است که کلیهٔ مؤسسات ایدئولوژیک و اجتماعی جامعه بر آن بنا شده است. به عقیدهٔ مارکس تصورات یا افکار و ایده‌ها در یک جامعه معرّف عین حقیقت نیست، بلکه صور مبهم و معمایی از آن را جلوه می‌دهد؛ در حالی که محرّکات ایده‌آلی، اسباب و علل اصیلی نبوده، نیروی جبریِ منافع و روابط طبقات، محرّک واقعی است و ایدئولوژی مخلوق شرایط اقتصادی می‌باشد. ضمناً عقاید و افکار هر فرد انعکاس افکاری است که از طرف طبقه‌ای که این فرد متعلق به آن می‌باشد، به وجود آمده است.

عین این حرف دربارهٔ مارکس هست: مارکس در یک شرایط خاصی از اجتماع زندگی می‌کرده و آن شرایط اجتماعی که مثلاً بر مردم آلمان حکومت می‌کرده ـ در مدتی که مارکس آنجا بوده ـ طبعاً باید بر او هم حکومت می‌کرده، و شرایطی که بر مردم انگلستان حکومت می‌کرده ـ در وقتی که مارکس آنجا بوده ـ بر او هم حکومت می‌کرده. بر این اساس مارکس نمی‌توانسته بر ضد آنچه که شرایط اقتصادی زمانش ایجاب می‌کرده فکر کند، پس ناچار این جور فکر کرده است. آیا امروز شرایط اقتصادی آلمان همان شرایط است؟ یا شرایط امروز دنیا همان شرایط آن روز آلمان یا انگلستان است؟ آنها که تغییر

کرده، پس مارکسیسم هم باید به نوبهٔ خود از میان رفته باشد.

این مطلبی را که اینها گفته‌اند، حتی غیر مارکسیستها هم به عنوان اینکه حرف شیرینی است در کلمات خودشان نقل کرده‌اند و آن اینکه: هر چیزی تابع شرایط تاریخی و فضای اجتماعی خودش است و وقتی که فضای اجتماعی و شرایط تاریخی تغییر کرد، آن چیز از بین می‌رود یا لااقل از حرکت باز می‌ماند و می‌خواهد جامعه را در وضع خودش ثابت و پابرجا نگه دارد.

آقای مهندس مثلی ذکر می‌کنند که برایتان عرض می‌کنم:

> همان‌طور که در طرحهای بزرگ شهرسازی و عمرانی و در برنامه‌های وسیع کشوری معمول است که یک نقشهٔ کلی و شالودهٔ اساسیِ قابل توسعه با خطوط اصلی متناسب و به منظور هدف عالی مورد نظر تدوین می‌گردد و روی کاغذ می‌آید و سپس ابداعات اجرایی و عملیات اختصاصی با واقع‌بینی‌های دائم و دقیق به فراخور احتیاجات و امکانات ولی در چارچوب و با رعایت طرح کلی متدرجاً انجام می‌گردد...

خلاصهٔ مطلب این است که وقتی بخواهند شهری را بسازند، این شهر یک طرح کلی دارد که از طرف مهندسین شهرداری تعیین می‌شود و مردم در آن دخالتی ندارند. در داخل این طرح، مردم آزادی دارند که خانه‌های خودشان را به هر شکل و کیفیتی که دلشان خواست بسازند. آن طرح کلی، ثابت است و آنچه که قابل تغییر است و شهرداری هم اجازهٔ تغییر می‌دهد [شکل و کیفیت خانه‌هاست]؛ اینجا را می‌خواهیم این جور بکنیم، آنجا را آن جور. فرض کنید خانه‌های خودمان را با چوب ساخته بودیم، بعد تیرآهن پیدا شد، آن را خراب می‌کنیم دومرتبه با تیرآهن می‌سازیم. زندگی بشر هم یک جنبه‌های ثابت دارد و یک جنبه‌های متغیر در داخل جنبه‌های ثابت.

برخی قوانین اسلام، مداری است نه مرحله‌ای

حال بحث ما دربارهٔ اسلام این خواهد بود: اگر این اصل کلی ثابت شد که واقعاً زندگی بشر یک جنبه‌های ثابت و کلی دارد که حکم مدار حرکت را دارد و یک جنبه‌های متغیر که

حکم مراحل حرکت را دارد[1]، آن شرایطی که مدار یعنی مسیر حرکت را در زندگی بشر تعیین می‌کند باید ثابت بماند اما اگر شرایطی است مربوط به مرحلهٔ زندگی، باید تغییر کند. ما راجع به اسلام باید ببینیم که آیا توجه اسلام به مسیر و مدار زندگی بشر و به کادر زندگی و کادر حرکت است یا به مرحله‌ها؟

می‌بینیم یک سلسله از قوانین معمولی ما قوانین مداری است نه قوانین مرحله‌ای. گفتیم که مقررات اسلام یا به روابط انسان با خدا مربوط است یا به روابط انسان با خودش یا به روابط انسان با طبیعت و یا به روابط انسان با افراد اجتماع.

در روابط انسان با خدا از آن جهت که مربوط به خدا می‌شود هیچ‌گونه تغییری پیدا نمی‌شود، و در آنچه هم که مربوط به انسان است آنچه که روح این مطلب را تشکیل می‌دهد باز تغییر نمی‌کند. بله، در شکلش تغییراتی پیدا می‌شود که تابع شرایط است و ما می‌بینیم خود اسلام هم این تغییرات را قائل شده است، مثل نماز. می‌گوید نماز بخوانید ولی بعد می‌گوید نماز ایستاده بخوانید؛ اگر نمی‌توانید، نشسته بخوانید؛ نمی‌توانید، به پهلوی راست بخوانید؛ نمی‌توانید، به پهلوی چپ بخوانید؛ نمی‌توانید، مستلقیاً بخوانید؛ آن را هم نمی‌توانید، با اشاره بخوانید. هرچه که شرایط تغییر می‌کند، هیکل نماز هم تغییر می‌کند.

فقها معتقدند نماز «غرقیٰ» واقعاً نماز است نه چیزی بجای نماز؛ یعنی آدمی که در حال غرق شدن است و تلاش می‌کند خودش را نجات بدهد و نمازش فقط صورت اشاره دارد (نه رکوع دارد، نه سجود، نه قرائت و نه چیز دیگر) نمازش واقعاً نماز است. اصلاً نماز یک ماهیتی است که افرادش اینقدر تغییر پیدا می‌کند، شکل فردش اینقدر عوض می‌شود؛ یعنی رکوع و سجود و غیره، شکل نماز است نه روح نماز. نماز دو رکعتی واقعاً نماز است نه جانشین نماز چهار رکعتی، چنانکه نماز چهار رکعتی واقعاً نماز است؛ یعنی برای یک کسی نماز چهار رکعت است، برای یک کسی دو رکعت؛ برای یک کسی نماز ایستاده است، برای یک کسی نشسته؛ برای یک کسی نماز با وضوست، برای یک کسی نماز با تیمّم است.

فقها مسئله‌ای دارند به نام «اِجزاء» و آن این است که آیا نمازی که ما به صورت

---

۱. همان‌طور که هر ستاره‌ای، هم متحرک است هم ثابت. «متحرک است» یعنی در دو لحظه در یک نقطه نیست، و «ثابت است» یعنی مدارش (مسیرش) ثابت است، از مدار خودش یک میلیمتر هم تخلف نمی‌کند و در مدار خودش حرکت می‌کند.

اضطرار می‌خوانیم جانشین نمازی که به صورت اختیار باید بخوانیم، هست یا نـه؟ اگـر خواندیم، بار دیگر باید اعاده کنیم یا نه؟ می‌گویند نه، چرا اعاده کنیم؟ این نمازی که تو با تیمّم بجای آن نماز می‌خوانی، این جور نیست که نماز نباشد و عجالتاً چیز دیگری است بدل آن و خود نماز به گردنت مانده. اصلاً نماز آن آدم نماز با وضوست، نماز این آدم نماز با تیمّم، این اگر با وضو باشد برایش نماز نیست.

در روابط انسان با خدا هرچه شرایط تغییر کند بعضی قسمتها که مربوط به بشر است تغییر می‌کند که یک مثال عرض کردیم.

مثال دیگر سفر است. در قدیم می‌گفتند سفر چهار فرسخی سفر است. ولی امروز که شرایط تغییر کرده، این شبهه پیش می‌آید که چرا سفر چهار فرسخ باشد؟ البته این یک مسئلهٔ صد درصد قطعی نیست که مسافتی که سفر انسان را به حدی می‌رساند که روزه را باید افطار کرد و نماز را باید [شکسته خواند] حتماً چهار فرسخ است. ایـن یک مسـئلهٔ اجتهادی است و در فقه شیعه (احادیث شیعه) به سه عنوان بیان شده است[1]. پرسیده‌اند: انسان چه مقدار مسافرت کند نمازش شکسته می‌شود؟ گاهی جواب داده‌اند: چهار فرسخ (که رفت و آمد هرکدام چهار فرسخ و در واقع هشت فرسخ می‌شود). گاهی جواب داده‌اند: مسیر یک برید[2]، مسافتی که یک برید در یک روز می‌رود، که همین قدر بوده است. در بعضی روایات دیگر گفته‌اند: مَسیرةُ یَوْمٍ مسافرتی که یک روز وقت را اشغال می‌کند.

[فقها] گفته‌اند یکی از این سه تا ملاک است: یا چهار فرسخ ملاک است یا مسیر یک برید و یا مسیرة یوم. احتمال برید خیلی ضعیف است. یا یک روز مسافرت مـلاک است یا هشت فرسخ رفت‌وآمد، و هشت فرسخ مساوی بوده با مسیر یک روز.

حال اگر تغییری رخ داد؛ یعنی مسیر یک روز، دیگر هشت فرسخ نیست، صد فرسخ است، دویست فرسخ است، این احتمال هست که آنچه در سفر ملاک اصلی است «مسیرة یوم» باشد. در آن روز که گفته‌اند هشت فرسخ، به این جهت بوده که هشت فرسخ مصداق «مسیرة یوم» بوده است. پس اگر وسایل مسافرت تغییر کرد و «مسیرة یـوم» از هشت فرسخ به هشتاد فرسخ و هشتصد فرسخ و هشت هزار فرسخ رسید، ما باید تابع «مسیرة یوم» باشیم. اگر کسی چنین حرفی بزند، این حرف ضد اسلام نیست، یک حرف اجتهادی

۱. در فقه اهل تسنن چهار فرسخ نمی‌گویند، جور دیگر می‌گویند.
۲. [نامه‌رسان]

است.

بله، یک مطلب اینجا هست که به موجب آن فقها روی این اجتهاد اصرار زیادی نمی‌کنند و آن این است که در مسائلی که اسلام بنایش بر تسهیل و سهولت و گذشت است، این احتمال در کار می‌آید که چیزی که ولو برای عده‌ای از مردم در یک زمانی ملاک بوده، این تسهیل را برای همهٔ مردم در همهٔ زمانها تعمیم بدهند، چون بنا بر سختگیری نیست. اگر بنا بر سختگیری می‌بود می‌گفتیم برویم دنبالش، ولی وقتی که بنا بر تسهیل است این احتمال هست که نظر اسلام به این باشد که همان مسافتی که برای مردمی که با پای پیاده مسافرت می‌کنند «مسیرة یوم» است ملاک قرار بگیرد برای مردمی که با جمّازه حرکت می‌کردند و روزی پنجاه فرسخ طی می‌کردند یا با کشتی حرکت می‌کردند و مسلّم بیش از پیاده‌روی طی می‌کردند یا گاهی با اسبهای تندرو که مبادله می‌کردند[۱] [راه می‌پیمودند] و باز مسافت طی‌شده بیش از این حرفها بوده است یا مردمی که امروز با هواپیما و اتومبیل مسافرت می‌کنند.

قسمت دیگر مربوط می‌شود به روابط انسان با طبیعت که آن هم چندان تغییر نمی‌کند؛ گاهی تغییر می‌کند، گاهی نمی‌کند.

بخش دیگر قوانین اسلام مربوط است به روابط انسان با انسان که این از همه مهمتر است. مسائلی که اسلام در روابط انسان با انسان در نظر گرفته است، مسائل مسیری است نه مرحله‌ای. فرض کنید شرایطی در باب بیع ذکر کرده است، مثلاً گفته: **لايَحِلُّ مالُ امْرِئٍ اِلّا عَنْ طيبِ نَفْسِهِ** معامله باید با رضایت انجام بگیرد. این دیگر فرق نمی‌کند که مرحلهٔ زندگی بشر چه باشد.

گفته: نباید در بیع «غَرَر» باشد، یعنی به اصطلاح امروز نباید معامله‌ای چکی صورت بگیرد؛ یعنی مقدار، وزن و دیگر مشخصات مبیع که در قیمت اثر می‌گذارد باید مشخص باشد. این هم باز شرایط مرحله‌ای نیست، شرایط کلی است.

یا گفته است که در معامله نباید «ربا» باشد. ربا چیزی است که اگر درست نیست، در هیچ زمان درست نیست و اگر درست است، در همهٔ زمانها درست است. شرایط مرحله‌ای در سرنوشت ربا تأثیر نمی‌گذارد و آن را تغییر نمی‌دهد.

---

۱. [اشاره به زمانی است که برای ارسال نامه، در فواصل معین اسبهای تندروی آماده بود و پیغام‌رسان با کمترین اتلاف وقت به مقصد می‌رسید.]

یا در باب «ضِمان» اگر گفته: **مَنْ اَتْلَفَ مالَ الْغَیْرِ فَهُوَ لَهُ ضامِنٌ** هرکه مال دیگری را تلف کند ضامن است، این با تغییر مراحل فرق نمی‌کند، باز مربوط به مسیر است.

یا گفته: ید امین ید مستأمنه است؛ یعنی اگر کسی امین مال کسی شد (مثل اینکه مالی را به ودیعه نزد کسی گذاشتند یا یک کسی مستأجر کسی شد، چون ید مستأجر هم ید استیمانی است) آدم امین اگر مال در دستش تلف شد، دوجور است: یا مقصر است یا مقصر نیست. اگر مقصر است ضامن است، اگر مقصر نیست ضامن نیست.

اگر شما مستأجر خانه‌ای هستید و خسارتی به آن وارد می‌شود، یک وقت هست که شما در آنچه که وظیفهٔ یک مستأجر است تقصیر کرده‌اید، مثلاً شیرآب را باید ببندید نبستید و آنقدر آب آمد که زیرزمین را گرفت و خانه را خراب کرد. اینجا ضامنید. یک وقت سیلی می‌آید که از اختیار شما بیرون است. در اینجا ضامن نیستید. این مربوط به عصر الاغ و این حرفها نیست، در همهٔ زمانها همین‌جور است. حتی مسئلهٔ ارث هم همین‌طور است.

قدر مسلّم این است که بیشترین مسائل اسلام ـ چه فقهی، چه اخلاقی، چه اعتقادی، چه اجتماعی ـ مسائل مسیری است؛ یعنی مثل علامتهایی است که جاده را مشخص می‌کند، می‌گوید تو که حرکت می‌کنی در این جاده حرکت کن. این با تغییر زندگی [متغیر] نیست.

البته ممکن است در روابط انسان با خدا یا با خودش یا با اجتماع و یا با طبیعت، مسائلی پیدا کنید که بگویید اینها مسائل مداری نیست، مرحله‌ای است. بررسی این مطلب بخش دوم بحث ماست.

نیروی محرّک تاریخ چیست؟

در آخر جلسهٔ گذشته مطلبی را طرح کردیم و زود هم از آن گذشتیم. ولی تقاضا داشتیم که دوستان بیشتر در اطرافش بحث کنند، چون خودم به این بحث علاقه‌مندم و در واقع می‌توانم عرض کنم که برای خودم این یک معمایی است؛ از طرفی می‌بینم که این مطلب در دنیای امروز به اصطلاح خیلی مد شده، و از طرف دیگر هرچه فکر می‌کنم چیز قانع‌کننده‌ای در این موضوع پیدا نمی‌کنم. حال چگونه است؟ آیا مطلب از اساس خیلی سست و بی‌اساس است یا چیزی در کار است که ما آگاه نیستیم؟

آن مطلب راجع به این بود که عرض کردیم یکی از دلایل کسانی که می‌گویند هیچ قانونی نمی‌تواند ابدی و جاویدان باشد و زمان جبراً آن را تغییر می‌دهد، نظریهٔ جبر تاریخی در تعبیر بالخصوص مارکسیستهاست که معتقدند همهٔ تأسیسات اجتماعی، اعمّ از فرهنگی، قضایی، دینی، اخلاقی، مادی، معنوی، همه چیز حکم روبنایی را بر دوش روابط اقتصادی افراد بشر و چگونگی تولید و توزیع ثروت دارد؛ اساس و ریشه آنجاست؛ هرگونه تغییری که در آنجا پیدا بشود ـ که جبراً تغییر پیدا می‌شود و به یک حال نمی‌ماند و تغییر شکل می‌دهد، همچنان‌که تاکنون داده است و ادوار مختلف پیدا شده ـ خواه ناخواه هر شأن دیگر از شئون اجتماع جبراً و ضرورتاً تغییر می‌کند.

اگر این مطلب درست باشد، ما باید قبول کنیم که هیچ قانونی در جهان نمی‌تواند

جاویدان بماند چون خود قانون، جلوه‌ای از جلوات روابط اقتصادی است. وقتی که زیربنای قانون عوض شد، خودش اصلاً نمی‌تواند برای همیشه باقی بماند.

بدون شک انسان یک موجود اجتماعی است. معنای این که انسان موجود اجتماعی است، مسلّم صِرف این نیست که انسانها باید با یکدیگر در یک مکان ـ مثلاً در شهر یا ده ـ زندگی کنند و زندگیهایشان نمی‌تواند مثل بعضی از حیوانات صحرا که انفرادی زندگی می‌کنند (مانند شیر و پلنگ) به طور منفرد باشد؛ صرف این نیست که فقط با هم گلّه‌وار زندگی می‌کنند، بلکه زندگی افراد بشر براساس یک سلسله روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت می‌گیرد و این ترکیبی است منحصر به نوع خود. این‌گونه ترکیب، خارج از جهان انسان وجود ندارد.

مثلاً یک وقت ما به تعدادی درخت نگاه می‌کنیم که در باغی به زندگی خودشان ادامه می‌دهند. هر درختی از درخت دیگر صد درصد جداست. سرنوشت هیچ درختی به سرنوشت درخت دیگر بستگی ندارد و هیچ درختی مکمّل درخت دیگر نیست؛ یعنی اگر ده تا درخت سیب در یک باغ هست، این درخت سیب خودش هست و زمینی که در آن ریشه دوانیده و هوا و آبی که از آن استفاده می‌کند. حداکثر این است که آن درختها رویش سایه می‌اندازند که مسئلهٔ مهمی نیست. یعنی یک درخت با وجود درختهای دیگر در باغ، همان مقدار امکان رشد دارد که هیچ درختی نباشد. اگر تمام درختهای این باغ را قطع کنند به این درخت صدمه‌ای نمی‌خورد و بلکه کمی هم آزادتر می‌شود، و اگر میلیونها درخت دیگر هم اینجا وجود داشته باشد این درخت در زندگی خودش نیازی به همکاری و ترکیب شدن با آن درختهای دیگر ندارد.

این یک جور زندگی است که در عین اینکه اجتماعی است (یعنی در یک جا جمع شده‌اند)، هیچ گونه اجتماعی نیست. آیا زندگی افراد انسان مثل زندگی درختهایی است که در یک باغند؟ قطعاً این‌جور نیست.

نوع دیگری [از اجتماع وجود دارد که] در نقطهٔ مقابل این [نوع اجتماع] است مثل ترکیبهای مادی، عنصرهایی که در یک جا جمع می‌شوند و طبیعت یا دست انسان از آنها یک مرکّب به وجود می‌آورد، مانند آب که از دو عنصر گاز ترکیب شده است. در اینجا برعکس و درست در نقطهٔ مقابل درختها، شخصیت اجزاء اصلاً باقی نیست؛ اجزاء در این کل محو شده‌اند. آنچه که الآن وجود دارد آب است با خاصیت خودش. آن اکسیژن یا هیدروژن، آن گازها با خاصیت خودشان وجود ندارند. همین قدر هست که علم می‌شناسد

که این آب از این دو جزء به وجود آمده ولی حسابی که الآن در کار نیست روی عناصر تشکیل‌دهنده است، حساب فقط روی کل است و بس.

ترکیب جامعهٔ انسانی چگونه ترکیبی است؟

جامعهٔ انسانی چطور؟ آیا جامعهٔ انسانی اینچنین است؟ یعنی افراد آنقدر با یکدیگر ترکیب شده‌اند که هیچ اصالتی ندارند و اصالت مال کل است؟ این جور نیست. جامعهٔ انسانی نه مثل درختها یا گوسفندهایی است که در یک جا جمع‌اند که اصالت صد درصد مال افراد و اجزاء است، و نه مثل یک مرکّب طبیعی یا شیمیایی است که اصالت صددرصد مال کل است. افراد انسان، هم محو در کل و تابع کل هستند و هم از نوعی استقلال در مقابل کل برخوردار و بهره‌مندند. لهذا این «جزء» می‌تواند «کل» خودش را تغییر دهد. انسان قادر است محیط خودش را تغییر بدهد، در عین اینکه تحت تأثیر و محکوم محیط خودش است. انسان، هم تحت تأثیر و ساختهٔ محیط خودش است و رنگ محیط خودش را دارد و هم از نوعی آزادی و اختیار و استقلال در مقابل محیط خودش برخوردار است و حتی قدرت تغییر دادن آن را دارد.

اینکه نیروی گردانندهٔ تاریخ ـ و به قول آقایان زیربنای تاریخ ـ چیست، به این دو شأن انسان مربوط است: یکی اینکه هر انسانی را از نظر سرشت انسانی‌اش باید در نظر بگیریم که غرایز حاکم بر وجود انسان، آن غرایز اصلی که انسان منهای هر تربیت و عادتی دارد، چیست؟ [و دیگر اینکه نقش فرد انسان در جامعه را باید لحاظ کنیم.]

در انسان غریزهٔ ادامهٔ حیات، غریزهٔ رفع گرسنگی و عشق و تمایل به مواد خوراکی و لذت‌بخش از این جهت، هست. بدون شک غریزهٔ اصیلی هم هست. غریزهٔ جنسی در انسان هست، غریزهٔ اصیلی است. غریزهٔ برتری‌طلبی در انسان هست، غریزهٔ اصیلی است. حتی غریزهٔ هنر و زیبایی در انسان هست و غریزهٔ اصیلی است؛ یعنی انسان زیبایی را به خاطر خود زیبایی می‌خواهد نه به خاطر چیز دیگر. در انسان غریزهٔ حقیقت‌جویی و علم‌خواهی هست. علم تنها به خاطر اینکه به انسان قدرت می‌دهد و مشکلات را حل می‌کند مطلوب نیست، بلکه خود علم مطلوبیت ذاتی دارد؛ یعنی اینکه انسان بداند واقعیت چیست، حقیقت چیست ـ ولو حقیقتی باشد مربوط به آن طرف کهکشانها و کوچکترین ارتباطی به زندگی‌اش نداشته باشد ـ باز خود «دانستن» برای انسان مطلوبیت دارد.

اگر ما این مطلب را که زیربنای هر چیزی اقتصاد است، بخواهیم بر این جهت مبتنی

کنیم که «یگانه غریزهٔ اصیل انسان غریزهٔ اقتصادی است و سایر غرایز اصیل نیستند» حرف بسیار بی‌اساسی است. علمای امروز وحتی ماتریالیستهای امروز هم این را قبول نمی‌کنند. تاریخ هم این را نمی‌پذیرد. مشاهدات عینی دربارهٔ انسانها هم این را نمی‌پذیرد که انسان همه چیز را به خاطر منافع اقتصادی می‌خواهد. زندگی خانوادگی و تمایل مرد به انتخاب همسر و تمایل زن به انتخاب همسر فقط و فقط براساس تأمین منافع اقتصادی است! چنین چیزی نیست. تاریخ و جریانهای تاریخی این را نشان نمی‌دهد.

ولی ممکن است کسی بگوید نظریهٔ «اصالت اقتصاد در تاریخ» مبتنی بر نظریهٔ «وحدت غریزه در انسان» نیست تا یگانه غریزهٔ اصیل انسان غریزهٔ اقتصادی باشد، بلکه مبتنی بر اصل دیگری است که می‌گوید: میان غریزهٔ اقتصادی انسان و سایر غرایز یک تفاوت اصیل هست، که تا اندازه‌ای هم حرف درستی است. درست است که انسان، برتری‌طلب و جاه‌طلب آفریده شده و غریزهٔ قدرت اصیل است، درست است که عامل جنسی در انسان یک عامل اصیل است و همین‌طور سایر عوامل، اما فرق این است که خواسته‌های اقتصادی انسان شرط ادامهٔ حیات است، یعنی بدون آنها زندگی امکان ندارد، ولی سایر خواسته‌ها با اینکه اصالت دارد (یعنی انسان آنها را به عنوان مقدمهٔ خواسته‌های اقتصادی نمی‌خواهد) در درجهٔ دوم است؛ یعنی انسان فکر می‌کند باید زنده بماند تا بعد بتواند عشقش را تأمین کند، تا بعد بتواند تفنّن و زیبایی خودش را تأمین کند، تا بعد بتواند دنبال علم برود. اساس این است که آدم زنده بماند. بدون رفع نیازهای اقتصادی، اصلاً انسان زنده نمی‌ماند. به قول مولوی «آدمی اول اسیر نان بود». اول باید شکم سیر باشد، بعد انسان دنبال ایمانش می‌رود. اینکه می‌گویند: شکم گرسنه ایمان ندارد، یک حرفی است؛ یعنی اول باید شکم سیر بشود تا بعد انسان بتواند دنبال غریزهٔ ایمان برود. بگویید ایمان، خودش غریزه است. غریزه باشد، ولی اساس این است که اول باید شکم سیر بشود. جاه و قدرت و پست و مقام و همهٔ اینها بعد از این است که شکم سیر باشد. آدم وقتی که شکمش گرسنه است، جاه می‌خواهد برای چه؟ مقام می‌خواهد برای چه؟ پست می‌خواهد برای چه؟ برتری یعنی چه؟ اول شکمش باید سیر شود. حتی عامل جنسی هم همین‌طور است. انسان بعد از سیری شکم به دنبال این عواطف می‌رود. اگر شکم گرسنه باشد ممکن است یک کسی تا آخر عمرش هم همسر انتخاب نکند، چون در درجهٔ اول باید دنبال نان برود.

می‌گفتند جوانی عاشق شده بود. زندگی‌اش را پدرش تأمین می‌کرد و هنوز گرم و

سرد دنیا را نچشیده بود. پدرش را می‌دید که راجع به این مسائل خیلی بی‌تفاوت است. فکر می‌کرد که عقل پدرش نمی‌رسد و اصلاً پدرش درک ندارد. می‌گفت: چرا پدرم عشق را نمی‌فهمد، عاشقی را نمی‌فهمد؟ روزی پدرش را به ملامت کشید و از آن عوالم عشق خودش چیزی با او در میان گذاشت، گفت:

جان پدر! تو جلوهٔ خوبان ندیده‌ای روی چو ماه و زلف پریشان ندیده‌ای
ننشسته‌ای به گوشه‌ای از درد عاشقی آن دم ز در رسیدن جانان ندیده‌ای

خیال می‌کرد پدرش این چیزها را نمی‌فهمد و ندیده. پدرش گفت:

جان پسر! تو سفرهٔ بی‌نان ندیده‌ای جنگ عیال و گریهٔ طفلان ندیده‌ای
ننشسته‌ای به گوشه‌ای از درد قرض‌خوار آنگه ز در رسیدن مهمان ندیده‌ای

اگر اینها را ببینی، عاشقی را فراموش می‌کنی.

گرسنگی مسئله‌ای است که اگر پیدا شد، آدم همه چیز را فراموش می‌کند؛ عشق را، ایمان را، علم را، هنر و زیبایی را فراموش می‌کند. پس انسان در درجهٔ اول نگاهش به مسائل اقتصادی است. آنجا که عقربهٔ مسائل مربوط به شکم تغییر کرد، خواه ناخواه ـ چون این شرط اوّلی حیات است ـ همه چیز باید از آن تبعیت کند. پیغمبر هم که فرمود: **مَنْ لا مَعاشَ لَهُ لا مَعادَ لَهُ** معنایش این است که اگر معاش نباشد، معاد نمی‌تواند وجود داشته باشد.

پس ممکن است کسی بگوید این مسئله ارتباطی به این مطلب ندارد که ما بخواهیم از نظر روان‌شناسی ثابت کنیم که یگانه غریزهٔ اصیل حاکم بر بشر غریزهٔ اقتصادی است و سایر غرایز اصالت ندارد، تا شما بگویید که روان‌شناسی این مطلب را تکذیب می‌کند و برای انسان غرایز دیگر هم قائل است. خیر، از این جهت نمی‌گوییم، بلکه از این نظر خاص می‌گوییم که در میان تأسیسات اجتماعی، تأسیسات اقتصادی و تأسیسات دیگر وجود دارد اما بشر همیشه این جور می‌بیند که اگر تأسیسات اقتصادی نباشد زندگی نیست ولی اگر آنها نباشند می‌شود زندگی کرد، گرچه اگر باشند خیلی خوب و لازم است. این است که اینها که تغییر می‌کند، همه چیز تغییر می‌کند.

ممکن است کسی این حرف را به این شکل بیان کند. البته خود مارکسیستها این جور نمی‌گویند. مارکسیستها واقعاً معتقدند که سایر تأسیسات، طفیلی است و در واقع انعکاسی و جلوه‌ای و به یک معنا مقدمه‌ای است بر تأسیسات اقتصادی، نه اینکه برای خودشان استقلال دارند ولی برای بشر این مهمتر است؛ خیر، هرگونه استقلالی را نفی

می‌کنند.

حتی اگر این جور هم بخواهیم بگوییم باز مطلب درست نیست، چون معنایش این است که هر وقت امر بشر دایر باشد میان گرسنگی و هریک از اینها، عامل گرسنگی تقدّم دارد. بسیار خوب، ولی مگر جریان تاریخ همیشه در گرو این جور قضایا بوده؟ مگر همیشه بشر سر پیچ گرسنگی که می‌رسیده تاریخ را عوض کرده؟ این جور نیست.

اصلاً معنای این حرف این است که وقتی انسان سیر باشد غرایز دیگر انسان فعالیت می‌کند، پس در آن وقت چرخ گردانندهٔ تاریخ، آنها هم هستند و آنها هم در گردش تاریخ سهم بسزایی دارند.

بعلاوه ما تا این حد قبول نداریم که حکومت غریزهٔ اقتصادی بر همهٔ افراد بشر از تمام غرایز دیگر قویتر باشد. انسان در تاریخ فداکاری می‌کند، چه فداکاریهایی که منجر به دادن جان خودش باشد و چه فداکاریهایی که مبنی بر نوعی سختگیری باشد مثل دادن فرزند و مال و ثروت به خاطر عقیده یا عصبیت. دربارهٔ آنجا که تاریخ را عصبیت به گردش می‌آورد چه می‌گویید؟

نظر ابن‌خلدون

ابن خلدون که پایه‌گذار جامعه‌شناسی محسوب می‌شود، از کسانی است که روی عصبیت خیلی تکیه کرده است و شاید اصالت را برای عصبیت (یعنی همبستگیهای روحی و نژادی و امثال اینها) می‌داند.

انسان گاهی به خاطر تعصبی که در زمینهٔ نژاد و وطن و خون و عقیده‌اش دارد، خود را فدا می‌کند. این که دیگر مافوق گرسنگی است. گرسنگی تا آن وقت حاکم بر انسان است که انسان شرط اولش این باشد که بخواهد به هر شکل که هست زنده بماند؛ بگوید حال که می‌خواهم زنده بمانم، بدون نان که نمی‌شود، پس اصل نان است. ولی تاریخ بشر این جور نیست. تاریخ بشر ـ لااقل نیمی از آن ـ می‌گوید: اول من آقا باشم، آزاد باشم، استقلال داشته باشم، شرف داشته باشم، بعد زندگی کنم؛ من زندگی‌ای که در آن آزادی و استقلال و شرافت نباشد، زندگی‌ای که در آن عقیده و ایمانم در هم کوبیده شود، نمی‌خواهم. این همیشه در بشر بوده، امروز هم هست.

[زمانی که لشکر معاویه آب را بر سپاه علی علیه السلام بسته بود] امیرالمؤمنین اصحابش را با این جمله‌ها چنان به هیجان آورد که در اندک مدتی لشکر معاویه را از شریعهٔ فرات

دور راندند. ببینید چگونه حس شرافت بشر را تهییج کرد: اَلا وَ اِنَّ مُعاوِیَةَ قادَ لُمَةً مِنَ الْغُواةِ معاویه عده‌ای را جمع کرده... و خلاصه فرمود: اینها شریعه را گرفته‌اند که تشنه بمانید و از این راه شما را مستأصل کنند: رَوُّوا السُّیوفَ مِنَ الدِّماءِ تَرْوَوْا مِنَ الْماءِ می‌خواهید سیراب بشوید؟ شمشیرهای خودتان را از خون این ناکسان سیراب کنید، فَالْمَوْتُ فی حَیاتِکُمْ مَقْهورینَ وَ الْحَیاةُ فی مَوْتِکُمْ قاهِرینَ[1] زندگی و مردگی این نیست که آدم نفس بکشد یا نکشد. آدم بمیرد و پیروز، زنده است؛ بماند و محکوم، مرده است.

این یک غیرتی است در بشر، یک حسی است در بشر. شعری هم از فردوسی در این زمینه است، می‌گوید:

تن مرده و گریهٔ دوستان　　به از زنده و طعنهٔ دشمنان
مرا عار آید از این زندگی　　که سالار باشم کنم بندگی

واقعاً چنین حسی همیشه در بشر بوده است. همیشه بشر همه چیز را با مقیاس شکم و سیری و گرسنگی و مسائل اقتصادی و امور قابل مبادله، مقایسه نمی‌کرده است.

مُشکان طبسی معروف ـ که اوایل عمر ما می‌زیسته و مرد خیلی فاضلی بوده است ـ شعری از عنصری را که خیلی معروف و عالی است تضمین کرده است، می‌گوید:

عمر عزیز است، صرف غم نتوان کرد　　آری بر خویشتن ستم نتوان کرد
سیف و قلم گرچه هر دو کارگشایند　　آنچه کند سیف، با قلم نتوان کرد
بیتی از عنصری بیارم کزو　　خوبتر و نغزتر رقم نتوان کرد
«دانش و آزادگی و دین و مروّت　　این همه را بندهٔ درم نتوان کرد»

واقعاً هستند افرادی ـ الآن هم هستند بچه‌هایی که ما با چشم خودمان می‌بینیم ـ که این‌گونه هستند. در زندگی همهٔ ما لااقل چیزکی از این قضیه هست؛ یعنی هرکسی در خودش احساس می‌کند که پا روی مقدار زیادی از منافع مادی زندگی می‌گذارد و از آن می‌گذرد؛ از مقامها و پستهایش، از حقوقهای گزاف، ویلاها و تنعمهای بزرگ می‌گذرد چون با شرافتش جور در نمی‌آید، با آزادی و استقلالش جور در نمی‌آید.

بنابراین اولاً مطلب این جور نیست که همیشه پای گرسنگی در میان باشد و هرجا که گرسنگی آمد، سایر عوامل کنار برود. همه جا که پای گرسنگی در میان نیست. بشر اغلب کارها را از روی سیری می‌کند.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۵۱

ثانیاً حتی اگر پای گرسنگی هم در میان بیاید، مطلب از این قبیل نیست که هرجا گرسنگی آمده ایمان می‌رود دنبال کارش، عشق و هنر و اخلاق می‌رود دنبال کارش. این مبالغه است. این است که تاریخ را به این سادگی نمی‌شود توجیه کرد.

آقایان می‌گویند نیروی محرّک تاریخ تنها عوامل اقتصادی است. خیر، این جور نیست. نیروهایی هست که تاریخ را به حرکت درمی‌آورد و ما هیچ نمی‌توانیم بگوییم تمام این نیروها از یک منبع و از یک مرکز نیرو منبعث می‌شود، مثل ساعتی که فنر دارد و وقتی که کوک می‌کنیم، این فنر را در حال فشار قرار می‌دهیم، بعد تدریجاً که باز می‌شود، همان قوّهٔ ارتجاع فنر است که فشار می‌آورد و همهٔ چرخها و خارها و همه چیز را حرکت می‌دهد، یا مثل کارخانه‌ای که یک موتور دارد و همهٔ چرخها را همان موتور به حرکت در می‌آورد.

جامعهٔ بشری را نمی‌شود این جور توجیه کرد که یک موتور دارد و آن هم عامل اقتصادی است. موتور دارد، ولی هریک از غرایز بشر در جای خودش یک موتور است. این تضادها، کشمکشها و عدم یکنواختی‌ها هم از همین‌جا پیدا می‌شود که یک موتور در کار نیست. اصلاً اگر اجتماع بشر، ماشین یک موتوره بود ـ آن طور که این آقایان می‌گویند ـ این‌همه کشمکش و تضاد در جامعهٔ بشری رخ نمی‌داد. کشمکشها و تضادها که رخ می‌دهد، یک علت اساسی‌اش این است که غرایز بشر با یکدیگر در حال جنگند.

این آقایان می‌گویند فقط غریزهٔ اقتصادی وجود دارد که تنازع طبقاتی به وجود می‌آورد، و تنازعی نیست جز تنازع طبقاتی که ریشه‌اش طبقات است و ریشهٔ طبقات هم مالکیت است.

این طور نیست. تضادهایی غیر از تضاد طبقاتی و غیر از تضادی که ریشهٔ اقتصادی دارد در جامعه وجود دارد، و این تضادها منشأ یک سلسله اختلاف و کشمکش در جامعهٔ بشری است.

این است که ما هرچه فکر می‌کنیم هنوز نتوانسته‌ایم این مطلب را درست توجیه کنیم، [و اساساً برای صحت این نظر] چه شاهدی از تاریخ می‌توان آورد؟ اگر احیاناً در جاهای معینی عامل اقتصادی (حال، گرسنگی یا حرص) عامل اصلی بوده[1]، اگر پاره‌ای از

۱. ما حرص را هم جزو عوامل اقتصادی می‌آوریم، در صورتی که حرص افزون‌طلبی است و یک امر معنوی است.

حوادث تاریخی و جریانهای اجتماعی مولود گرسنگی یا حرص باشد، مسلّم قسمت بیشترش مولود چیزهای دیگر است.

نظر جرجی زیدان

جرجی زیدان که هم مورّخ است و هم رمان‌نویس، از کسانی است که قبل از اینکه نظریهٔ فروید پیدا شود طرز تفکرش این است که در هر حادثهٔ مهم تاریخی پای یک زن را به میان می‌آورد، یعنی یک عامل جنسی را به میان می‌آورد و گاهی این عامل را عامل اصلی معرفی می‌کند. مسلّم این نظر مبالغه است، ولی در اغلب حوادث تاریخی ثابت کرده‌اند که پای یک چنین عاملی در کار بوده است.

دو نمونهٔ تاریخی

آقای دکتر صاحب‌الزمانی کتابی نوشته است به نام **دیباچه‌ای بر رهبری** که البته از نظر مذهب شیعه انتقادهایی مخصوصاً در قسمتهای اول دارد، ولی کتابی است که در موضوع خودش بسیار خوب است، مخصوصاً در مسائل مربوط به اسلام و ایران که در اواخر کار کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران** این کتاب به دستم رسید و مطالعه کردم و در قسمتهای اخیر کتاب **خدمات متقابل** توانستم از آن استفاده کنم.

تعبیری در این کتاب دارد، می‌گوید: بعضی‌ها دچار گزافه‌گویی و بیماری تک سبب‌بینی هستند، یعنی همیشه توجهشان به یک سبب است، در صورتی که اجتماع را با یک علةالعلل اجتماعی نمی‌توان شناخت. بعد ایشان همین عامل جنسی را طرح می‌کند، می‌گوید در بسیاری از حوادث تاریخی، این عامل تأثیر داشته است از جمله در فتح ایران به دست اعراب.

مقصودش این است که دو جریان تاریخی در داخل ایران پیش آمد که صد درصد جنبهٔ جنسی داشت و همانها تأثیر فراوانی در انحطاط ایران و شکست ایرانیها داشت. یکی همان داستان معروف خسرو پرویز و نعمان بن منذر است، که ما قبلاً در **ناسخ التواریخ** و... خوانده بودیم.

حکومتی عربی در حیره که مرکزش نزدیک کوفهٔ فعلی بود، در قسمتی از عراق فعلی که مجاور با ایران قدیم بود وجود داشت. البته مدائن که الآن جزو عراق است، آن وقت جزو ایران بود. ولی این قسمتهای نجف و کربلا و یک قسمتهای دیگر، مملکت کوچکی

بود به نام «حیره». مملکتی بود عربی و تحت‌الحمایهٔ ایران و در واقع سپری بود که ایرانیها درست کرده بودند برای اینکه به این وسیله با اعراب بادیه‌نشین مبارزه کنند. می‌گفتند آهن را با آهن باید جواب داد. آنها به یک معنا مرزدار ایران از ناحیهٔ اعراب بدوی بودند.

اختلافی بین نعمان بن منذر و ظاهراً پسرعمویش زید بن عدی رخ می‌دهد و شاید ظلمی، اجحافی به زید بن عدی می‌شود. زید به دربار خسرو پرویز می‌آید و مدتها آنجا ملتجی می‌شود ولی نتیجه نمی‌گیرد تا اینکه جریانی پیش می‌آید.

در **ناسخ‌التواریخ** می‌نویسد که جدّ نعمان (منذر ماء السماء) یک پیشکشی برای انوشیروان فرستاد و آن یک کنیز بسیار زیبا بود[۱]. در نامه‌ای اوصاف و زیباییهای این کنیز را تقریباً در یک ورق تشریح کرد که خود این شاهکاری است از قلم. آدم تعجب می‌کند که چطور می‌توانستند این‌جور توصیف کنند: چشمش چنین، ابرویش چنین، قد و بالایش چنین، خُلقش چنین، خویَش چنین و... کنیز شاید این جور نبود ولی منذر چنان او را به عنوان یک زن و معشوقهٔ ایده‌آل توصیف کرد که وقتی به دربار رسید، انوشیروان گفت: این را نگه دارید و بعد روی این مدل بروید اطراف مملکت را بگردید؛ هرکس را پیدا کردید که این‌جور بود، برای ما بیاورید.

هرسال این را نمونه و مدل می‌گرفتند و به همهٔ والیها و حکّام در همه‌جای ایران بخشنامه کردند که هر دختری را با این صفت پیدا کردید، با هر شرایطی و در هرجا که بود نزد انوشیروان بفرستید. این [نامه] در خزانهٔ ایران ماند.

روزی خسروپرویز به زید بن عدی گفت: آیا تو دختری با این اوصاف که منذر توصیف کرده سراغ داری؟ (حالا سه هزار زن در حرمش بود، باز دنبال زن دیگری می‌گشت). زید فرصت را مغتنم شمرد، گفت: بله سراغ دارم. گفت: کی؟ گفت: دختر نعمان.

نقشه کشید، با خود گفت وقتی من این را بگویم، خسرو از او خواهد خواست. نعمان هم قطعاً دخترش را نمی‌فرستد، یکی به این دلیل که عربها از قدیم دختر به عجم نمی‌دادند، و دیگر اینکه با خودش فکر کرد که خسرو این را به طمع آن دختر ایده‌آل می‌خواهد، اگر نعمان دخترش را بفرستد، وقتی ببیند که آن جور نیست حتماً خواهد گفت

---

۱. در ناسخ این جور می‌نویسد ولی در این کتاب این جهتش را جور دیگر نوشته. گویا حرف ناسخ درست است، چون عین عبارت را نوشته است.

یک کس دیگر را فرستاده‌ای.

[نعمان در جواب خسرو] نامه‌ای فرستاد و در آن جمله‌ای نوشت که مفادش این بود: پادشاه با گاو چشمان ایرانی که در اختیار دارد، دیگر نیازی به این سیاهان عربی ندارد، یعنی اینها قابل نیستند. نامه را خود زید ترجمه کرد. در اینجا تقلّب کرد، گفت نعمان نوشته: آن ماده گاوان ایرانی، دیگر شاه را کافی نیست که دخترهای زیبای عرب را می‌خواهد؟ شاه گفت: حمله کنید. دستور حمله دادند که چهار هزار نفر بروند و چنین و چنان بکنند.

نعمان بیچاره وقتی که قضیه را فهمید، برای اینکه مطلب را حل و رفع سوء تفاهم کند، خودش آمد ولی جناب پرویز آنقدر عصبانی بود که مجال دفاع به او نداد، گفت: او را بیندازید زیر پای فیل. او را زیر پای فیل انداختند و کشتند.

نعمان چون از قبل این خطر را احساس می‌کرد، زن و بچه و کسان خودش را به قبیلهٔ بنی شیبان ـ که قبیلهٔ قویّی بود ـ سپرد و در حمایت آنها قرار داد؛ از این حس عربی که مستجیر را پناه می‌دهند، استفاده کرد.

پرویز به این قناعت نکرد که خود نعمان را کشت؛ دستور داد بروند و تمام اموال و ثروتش را بیاورند، زن و بچه‌اش را هم به اسارت بیاورند، مخصوصاً آن دختر ایده‌آل را هم بیاورند.

ولی آن دختر در قبیلهٔ بنی شیبان بود. قبیلهٔ بنی‌شیبان گفتند: هرگز کسی را که در پناه و جوار ماست تسلیم نمی‌کنیم. لذا میان ایرانیها و اعراب جنگ معروف «ذیقار» درگرفت. این جنگ در همین عراق صورت گرفته است. برای اولین بار اعراب شکست فاحشی به ایرانیها دادند. هرگز در تاریخ سابقه نداشت که ایرانیها از اعراب شکست بخورند. اعراب خودشان را کوچکتر از این می‌دانستند که با ایرانیها بجنگند. وقتی که شکست دادند، فهمیدند که می‌شود با اینها جنگید و شکستشان داد.

نوشته‌اند یک عامل اساسی که سبب شد اعراب بعد از آنکه مسلمان شدند به ایران حمله کنند و از حمله به ایران بیم نداشته باشند، جنگ ذیقار بود و این جنگ را یک عامل جنسی ایجاد کرده بود. اگر این جنگ رخ نمی‌داد، به عقیدهٔ این مورخین اعراب این جرأت را به خود نمی‌دادند که به ایران حمله کنند.

جریان دیگر، ماجرای معروف آذرمیدخت است. آذرمیدخت یکی از دو دختر خسروپرویز است که پادشاه ایران شد و بسیار زیبا بود. پدر رستم فرخزاد از او خواستگاری

کرد.

اینجا تاریخ دو جور می‌گوید، یعنی مجهول است. بعضی می‌گویند [آذرمیدخت] گفت که من زن تو نمی‌شوم ولی اگر محرمانه بیایی، حاضرم که عاشق و معشوق یکدیگر باشیم. اما بعضی می‌گویند اصلاً به او برخورد؛ مخصوصاً [فرخزاد را] آورد تا به دامش بیندازد.

[آذرمیدخت] آجودان مخصوصی داشت که وقتی [فرخزاد] در نیمه‌شب آمد، متوجه شد و او را کشت. بعضی می‌گویند روی حسادت این کار را کرد و گفت: اگر بنا باشد ملکه در اختیار کسی باشد، چرا در اختیار خودم که آجودانش هستم نباشد؟ تو از خراسان راه افتاده‌ای آمده‌ای اینجا؟! بعضی‌ها که خواسته‌اند این کار را توجیه کنند گفته‌اند نه، به امر خود ملکه کشت. وقتی که کشته شد، ملکه برای اینکه از خودش دفاع کرده باشد که او قصد سوء به من داشت و فردا نگویند که او عاشقش را بی‌جهت کشته، دستور داد که جنازهٔ او را دم دروازه به دار کردند برای اینکه به مردم بگویند این قصد سوء داشت که کشته شد، و مردم نگویند که با همدیگر قرار محرمانه‌ای داشتند.

رستم فرخزاد از خراسان به قصد حمله به دربار ساسانی و کشتن سرداری که پدرش را کشته بود حرکت کرد. در همین گیرودارها بود که حملهٔ اعراب مسلمان شروع شد. تازه رستم فرخزادِ پدرکشته‌ای که پدرکشتگی‌اش هم به واسطهٔ یک عامل جنسی بوده، مأمور شد برود از این سلطنت دفاع کند.

خود اینها نوشته‌اند که اول آمد به مدائن و عدهٔ زیادی را کشت، [بعد به جنگ اعراب رفت] و نوشته‌اند اگر لشگر مدائن با همین رستم که از خراسان حرکت کرده بود همفکر و همعقیده بود و با همدیگر به جنگ اعراب می‌رفتند، شاید جلو اعراب را می‌گرفتند، ولی یک جریان عشقی سبب شد که باز ایرانیها از نظر نیروی نظامی ضعیف‌تر بشوند.

ما نظیر این قضایا را در تاریخ، زیاد می‌توانیم پیدا کنیم. وقتی که ما قائل به این موضوع نشدیم که «همه چیز را عامل اقتصادی می‌چرخاند و شکل اقتصادی اجتماع که تغییر بکند همه چیز تغییر می‌کند» این [مشکل که این‌گونه قضایا را چگونه می‌توان توجیه کرد] از میان می‌رود. و [همین‌طور است] وقتی که ما برای عقیده و ایمان اصالت قائل شدیم؛ یعنی گفتیم بشر در عین حال یک موجود عقیده‌ای و یک موجود ایده‌ای است و به خاطر عقیده و ایمانش در همهٔ شئون اجتماعی خود تصرف می‌کند، پا روی جاه می‌گذارد، پا روی مال و ثروت می‌گذارد، که قرآن نقل می‌کند: وَ يُؤْثِرونَ عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ

كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ[۱].

بنابراین نمی‌شود به این استدلال قانع شد که چون زیربنای اجتماع روابط اقتصادی است و روابط اقتصادی جبراً متغیر است و جبراً همه چیز باید تغییر کند، پس همه چیز حتماً تغییر می‌کند.

سخن علیّ‌الوردی

مسئلهٔ مهمتر این است که عده‌ای از نویسندگان عرب و مخصوصاً دکتر علیّ‌الوردی[۲] در کتابهایش ـ ظاهراً بیشتر در کتاب **مهزلة العقل البشری** ـ اصرار فراوان دارند که از نظر منطق اسلام و قرآن زیربنای اجتماع، اقتصاد است و بس. او به پاره‌ای از آیات قرآن هم استدلال می‌کند که قرآن می‌گوید هرجا تغییراتی در جامعه‌ای پیدا شد، ریشه‌اش را باید در روابط اقتصادی افراد بشر نسبت به یکدیگر جستجو کرد.

ان‌شاءالله ما در جلسه‌ای آن آیاتی را که او ذکر کرده، می‌آوریم تا ببینیم آیا این استنباطی که اینها از اسلام کرده‌اند درست است یا نه، یکجانبه چند تا آیه را گرفته‌اند و آیات دیگر را مورد غفلت قرار داده‌اند؟ و [ببینیم که] به طور کلی اسلام در گردش تاریخ برای چه عاملهایی اصالت قائل است؟

□

۱. حشر / ۹

۲. نویسندهٔ بسیار شیرین‌نویس عراقی و از خانواده‌های شیعهٔ عراق است. مرحوم آقای امینی چند سال پیش که ایران بودند و صحبت او را کردیم گفتند خاندانش اصلاً شیعه است ولی در عین حال کمونیست است، یک کمونیست مسلمان! یعنی واقعاً، هم به اسلام اعتقاد دارد هم به کمونیزم، و در کتابش کوشش می‌کند میان مارکسیسم و اسلام یک نوع سازگاری برقرار کند. کتابهایش خیلی شیرین است.
کتاب بسیار شیرینی نوشته به نام **وعّاظ السلاطین** که ترجمه هم شده است و یک کتاب اجتماعی است دربارهٔ روحانیتی که از صدر اسلام پیدا شده که به عقیدهٔ او اینها روحانیت اسلام نیستند، روحانیت زورمندان و برای توجیه حکومت زورمندان هستند.
کتاب دیگری نوشته است راجع به نسبیت عقل. روح مطلب این است که می‌خواهد عقل و فکر انسان را تابع مسائل اقتصادی بداند، اسمش را گذاشته است **مهزلة العقل البشری**. «مَهزلة» یک اصطلاح سینمایی است، همین است که امروز به آن کمدی می‌گویند: «کمدی عقل بشر». چند کتاب دیگر هم نوشته. این دو کتابش را من از اول تا آخر خوانده‌ام. کتاب دیگری هم نوشته به نام **الخوارق اللاشعور** که من قسمتی از آن را خوانده‌ام. همهٔ کتابهایش شیرین است.

ـ مارکس می‌گوید: زیربنای یک جامعه، اقتصاد آن جامعه است و تمام مظاهر اجتماع از قبیل فرهنگ، هنر، مذهب، سنن، شکل و قوانین حکومت روبنای آن هستند. مقصود او از اقتصاد، پول و خوردن و پوشیدن نیست.

هرچه که قابل مبادله باشد.

ـ خیر، می‌گوید: «منافع مادی انسان محرّک انسان است». منافع، منحصر به خوردن و پوشیدن نیست. جلب لذایذ شهوانی، تأمین منافع خودخواهی و برتری‌طلبی هم جزو منافع مادی است و کل منافع مادی مطرح است.

اینکه ایشان توجیه می‌کنند که آنها گفته‌اند «منافع مادی»؛ نه، این یک توجیهی است که شما دارید می‌کنید.

دو مسئله است: یک وقت هست که آنها مثل همهٔ مادیین عالم می‌گویند [اصالت با مادیات است، و یک وقت هست که چنین نیست.] اصلاً مشخِّص مکتب مارکس در میان سایر مادیون جهان همین است. می‌دانیم که دربارهٔ انسان که آیا انسان موجودی است معنوی یا مادی یا هم معنوی و هم مادی، یک عده که مادی هستند انسان را موجودی مادی می‌دانند و برای معنویات انسان اصالتی قائل نیستند. این اشخاص می‌گویند آنچه که خواستهٔ اصلی و هدف انسان است و انسان به دنبال آنها می‌رود مادیات زندگی است، که آنجا مادیات برمی‌گردد به بدنیات، هرچه که سبب لذتی از لذات بدن بشود. به این معنا غریزهٔ جنسی هم یک غریزهٔ مادی است.

ولی مشخِّص مکتب مارکس این نیست که تاریخ را مادی می‌داند، بلکه این است که تصریح می‌کند به «اقتصاد» یعنی خواسته‌هایی که قابل مبادله است[1]. چیزهایی را زیربنا قرار می‌دهد که در قلمرو مالکیت و دارایی شخص قرار می‌گیرد، آنچه که در قلمرو مالکیت قرار می‌گیرد و آنچه که دارای ارزش اقتصادی است. مشخِّص مکتب مارکس این جهت است، نه فقط مادی بودن تاریخ. مادی بودن تاریخ را غیر از مارکس، دیگران هم گفته

---

۱. من تنها خوراک و پوشاک را نگفتم، خوراک و پوشاک و مرکب و مسکن و برق و تلفن و هرچه که شما بخواهید در نظر بگیرید.

بودند.

اگر شما از گفته‌های خود مارکس چیزی آوردید که [نشان بدهد] مقصود او از ماتریالیسم تاریخی فقط اقتصاد نیست [سخن شما قابل قبول است.] من عرض کردم «اقتصاد»، کی گفتم تنها خوراک و پوشاک؟ مقصودم این است: آنچه که موضوع مالکیت و دارایی واقع می‌شود. زن و فرزند از مسائلی است که جزو دارایی قرار نمی‌گیرد. مسائلی جزو دارایی است که مطلوبیتشان برای بشر مطلوبیت نوعی باشد؛ یعنی انسان «مثل» این چیز را می‌خواهد نه «شخص» آن را. چطور؟ فرض کنید که انسان یک انگشتر طلا می‌خواهد و خیلی دوست دارد [که آن را دارا باشد] ولی هیچ وقت عشق آدمی به شخص این انگشتر تعلق نمی‌گیرد. اگر یک انگشتر دیگری صد درصد مثل این پیدا بشود، برایش تفاوت نمی‌کند که این یکی [را داشته] باشد یا آن یکی را، و اگر انگشتری بهتر از این پیدا بشود قطعاً این را می‌دهد و آن را می‌گیرد. یا پارچه و لباس و اتومبیلی که می‌خواهد، عشقی که انسان به اینها دارد، به نوعشان است [نه به شخصشان] و در واقع به فایده و اثرشان است.

قهراً همهٔ افراد بشر در اینها علی‌السویه خواهند بود و اینهاست که قابل مبادله خواهد بود: من این انگشتر را می‌دهم [به] انگشتر دیگری مثل این یا به چیز دیگری که ارزشی معادل این داشته باشد و بعد بتوانم با آن، یکی دیگر تهیه کنم.

اما هیچ وقت آدمی بچهٔ خودش را روی این حساب دوست ندارد؛ یعنی انسان فقط همان شخص بچهٔ خودش را دوست دارد، هیچ چیزی جانشین او نمی‌شود. اگر بروند بچهٔ دیگری را بیاورند که خیلی از بچهٔ او ترگل‌تر و ورگل‌تر، باهوش‌تر و بانمک‌تر هم باشد و بگویند: این بچه را بگیر، بچهٔ خودت را به ما بده، می‌گوید: من بچهٔ خودم را می‌خواهم. این اسب یا اتومبیل نیست که وقتی بهترش را آوردند، عوض کند.

در موضوع عشق هم همین‌طور است. انسان همیشه یک غریزهٔ کلی نسبت به همسر دارد. مردی که در جستجوی زن است، عاشق «کلی» است، و همین‌طور زنی که در جستجوی شوهر است. ما خودمان همیشه در باب عشق به این حرف می‌خندیم که بگویند کسی عاشق کلی طبیعی است، زیرا آدم نمی‌تواند عاشق کلی طبیعی باشد. انسان می‌تواند طالب کلی طبیعی مال باشد، طالب کلی طبیعی اتومبیل باشد، ولی نمی‌تواند عاشق کلی طبیعی زن باشد. داستان آن غلامی می‌شود که اربابش دید خیلی ناراحت است و مدتی است که روز به روز لاغرتر و رنگش زردتر می‌شود. به او گفتند: آقا به درد

این برس! گفت: چه شده؟ گفتند: عاشق شده. او را خواست، گفت: قضیه چیست؟ شروع کرد به گریه کردن. گفت: دردت را بگو. هی گریه می‌کرد. آخرش گفت: عاشق شده‌ام. گفت: عاشق کی؟ گفت: هرکه شما مصلحت بدانید.

انسان نمی‌تواند عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بداند. اصلاً عشق به «شخص» تعلق می‌گیرد؛ یعنی حکم یک پیوند مادی را دارد که باید شخصش موجود باشد و میان این شخص و آن شخص، پیوند برقرار بشود. به همین دلیل است که نه زن جزء دارایی مرد است و نه مرد جزء دارایی زن؛ پیوند شخصی است. یک مرد حاضر نیست همهٔ زنهای دنیا را به او بدهند با زن خودش مبادله کند؛ و آن زن هم اگر همهٔ شوهرهای دنیا را بیاورند و به او بگویند هرکدام را می‌خواهی انتخاب کن شوهر خودت را بده، حاضر نیست مبادله کند؛ یعنی یک علاقهٔ شخصی میان این زن و این مرد برقرار می‌شود، همین‌طور که میان پدر و فرزند علاقهٔ شخصی ایجاد می‌شود. هیچ کس پدرش را با پدرهای دیگر مردم مبادله نمی‌کند، بچه‌اش را هم با بچه‌های دیگر مبادله نمی‌کند. و چون اینها جنبهٔ شخصی و فردی دارد، جزء مسائل اقتصادی قرار نمی‌گیرد؛ یعنی با سایر اشیاء معاوضه نمی‌شود. پس غلط است اگر ما بگوییم که زن جزء مسائل اقتصادی است.

اگر بگویید مارکس نگفته است «مسائل اقتصادی»، می‌گوییم او تمام گفته‌هایش پر است از «اقتصاد»، نمی‌گوید «مادیات». و اگر می‌گویید زن و شوهر و پدر و مادر و اینها هم جزء مسائل اقتصادی است، قطعاً این طور نیست. آن وقتی که زن و شوهر جزء مسائل اقتصادی قرار بگیرند، دیگر روح خانوادگی وجود ندارد؛ یعنی آن وقتی که مرد زنش را به حساب پول در خانه نگه دارد یا زن شوهرش را به حساب پول نگهداری کند، آن وقت است که این خانواده براساس روح خانوادگی تشکیل نشده، براساس روح دیگری تشکیل شده است.

جاه و مقام چطور؟ آیا ما می‌توانیم جاه و مقام را جزو مسائل اقتصادی بشماریم؟ در صورتی که انسان برای جاه و مقام از همهٔ منافع اقتصادی خودش می‌گذرد؛ یعنی یک عمر زاهدانه زندگی می‌کند که مقامش را حفظ کند. چقدر از این افراد ریاکار و جاه‌طلب در دنیا بوده‌اند که برای اینکه آسیبی به شخصیت اجتماعی‌شان وارد نیاید، برای اینکه کوچکترین تنزلی در مقامی که در اجتماع دارند نکنند، یک عمر لباس ژنده می‌پوشند، برای خودشان از همهٔ نعمتهای دنیا محرومیت ایجاد می‌کنند، پیاده می‌روند، نان جو و سرکه می‌خورند برای اینکه جاه و مقام و عزت و احترامی که در دلها دارند حفظ بشود. آیا شما این را جزو

مسائل اقتصادی می‌آورید؟ بله، به یک معنا مادی هست، در مقابل معنویات یعنی امور خدایی و آخرتی؛ اینها خدایی و آخرتی نیست. ولی مارکس که نمی‌گوید «امور مادی»، می‌گوید «امور اقتصادی» و اینها قطعاً جزو مسائل اقتصادی نیست. نه تنها ما، دیگران ـ امثال راسل ـ هم که به مارکس ایراد می‌گیرند، به همین‌جور چیزها ایراد می‌گیرند. مفهوم آنها هم از حرف مارکس این نبوده که گفته «منافع مادی»، والّا خود راسل هم بشر را موجودی مادی می‌داند. با اینکه خودش هم بشر را مادی می‌داند، ولی در عین حال نظریهٔ مارکس را قبول ندارد چون او تکیه‌اش فقط روی مسائل اقتصادی است، مسائلی که جزو دارایی قرار می‌گیرد، مسائلی که قابل مبادله با جنس و کالای دیگر است، مسائلی که می‌شود با پول آنها را تهیه کرد. ولی محبوبیت و مراد بودن را نمی‌توان با پول تهیه کرد، اینها دیگر جزو مسائل اقتصادی نیست؛ یعنی اینها را نمی‌شود با پول مبادله کرد. ممکن است انسان مقامی را با پول به دست بیاورد ولی مبادله نمی‌شود کرد، قابل خرید و فروش نیست.

ـ شک نیست که اقتصاد یا امور مادی و اینکه بشر اول می‌خواهد زنده باشد، سرلوحهٔ تمام مطالب دیگر است. و باز شکی نیست که تنها ماده، محرّک بشر نیست. اکثریت بشر در درجهٔ اول به دنبال مادیات می‌رود و موضوع «دانش و آزادگی و دین و مروّت ـ این‌همه را بندهٔ درم نتوان کرد» برای عدهٔ بسیار معدودی مطرح است. افرادی مثل علی علیه‌السلام چند تا بیشتر نبوده‌اند. ولی هدف ادیان این است که به مردم نشان بدهند که اگر فقط مادیات سرلوحه و محرّک در زندگی باشد، نتیجه‌اش این نکبت و کشتار موجود است، اگر سعادت می‌خواهید راهش این است.

بیان آقای مهندس البته بیان خوبی است ولی جای یک «اما» در آن هست و آن اینکه اگر نیروی اصلی گردانندهٔ بشر و تاریخ بشر ـ حتی در اکثریت ـ امور مادی باشد، به عقیدهٔ اینها بشر به حکم جبر کشیده می‌شود و لهذا اینها در این مسائل، جبری هم هستند. گو اینکه کوشش می‌کنند که اختیار بشر را حفظ کنند، ولی منطقشان به گونه‌ای است که به جبر کشیده می‌شود.

ادیان در مقابل این جبر چه می‌توانند بگویند و چگونه می‌توانند مؤثر واقع شوند؟

این مثل آن است که ادیان به بشر بگویند: ای بشر! هرچه به سرت می‌آید، از این شکم و از این گرسنگی است. گرسنه نباش، راحت می‌شوی. آیا آدم می‌تواند گرسنه نباشد؟ به حکم جبر طبیعت، آدم گرسنه می‌شود. وقتی هم گرسنه شد، به حکم جبر دنبال نان می‌رود. برای اینکه دنبال نان برود، تنازع بقا هم درمی‌گیرد. این یک جبر است.

اگر در وجود انسان غرایز دیگری نباشد که ادیان بخواهند با گفته‌های خود انگشت روی آنها بگذارند، آن غرایز را زنده و کنترل کنند، گفتهٔ ادیان بی‌اثر و بی‌فایده است. ادیان هم که نقش اساسی خودشان را اجرا کرده و به قول شما گفته‌اند: «دانش و آزادگی و دین و مروّت ـ این‌همه را بندهٔ درم نتوان کرد» و عواقبش را هم به بشر نشان داده‌اند، برای این بوده که ـ برخلاف اعتقاد کسانی که می‌گفتند بشر تابع منافع آنی خود است و در مقابل منافع آنی کاری نمی‌شود کرد ـ حسی هم در بشر وجود دارد که می‌گوید: راست می‌گوید، آیا انسان همه چیز را باید فدای پول کند؟ یک چنین حسی هم در بشر هست که انبیا می‌خواهند آن را زنده کنند، نه اینکه این حس وجود ندارد الّا در چند نفری مثل علی بن ابیطالب، و انبیا می‌خواهند از همان غرایز مادی بشر به نفع «دانش و آزادگی و دین و مروّت» استفاده کنند. در این صورت به اصطلاح مشت به سندان زدن و آب در غربال کردن است و فایده ندارد.

ـ انبیا می‌آیند آن نیرویی را که تحت‌الشعاع غرایز مادی قرار گرفته زنده کنند.

درست است، قبول دارم، آن شک ندارد. انبیا آمده‌اند که به تعبیر قرآن نقاط خاموش‌شدهٔ فطرت انسان را زنده کنند، و به تعبیر امیرالمؤمنین: **فَبَعَثَ فیهِمْ رُسُلَهُ وَ واتَرَ اِلَیْهِمْ اَنْبِیائَهُ لِیَسْتَأْدوهُمْ میثاقَ فِطْرَتِهِ**[1] وفای به آن پیمانهایی را که در فطرت بشر هست، بخواهند. پس در وجود بشر باید چنین نیرویی باشد، و واقعاً هم همین‌طور است.

مثلاً اگر در انسان غریزهٔ شعر و زیبایی‌ای که از شعر احساس می‌کند نبود، آیا امکان داشت که چند نفر مثل سعدی و مولوی و حافظ و... اینقدر بر جامعه حکومت کنند؟ علی‌رغم همهٔ تکفیرها، تفسیقها، با انبر گرفتن **مثنوی** و این حرفها، باز **مثنوی** شخصیت

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱

خودش را حفظ کرده و باقی مانده، چرا؟ برای اینکه یک پیوندی با روح بشر دارد، زیباست، نغز است و بشر نمی‌تواند در مقابل نغز و زیبا و اندیشهٔ عالی بی‌تفاوت باشد. **مثنوی** را انسان به خاطر منافع اقتصادی نمی‌خواهد، به خاطر همان حس می‌خواهد؛ به خاطر خضوعی که در مقابل اندیشه‌های عالی، اندیشه‌های نغز، اندیشه‌های زیبا دارد. همان خضوع فکری سبب می‌شود که این **مثنوی** هرسال چاپ شود و دائماً شرح بر آن بنویسند.

دین هم همین‌طور است. پیغمبر اسلام یک یتیم بیشتر نبود، یتیمی که خویشاوندان خودش هم در درجهٔ اول با او مخالف بودند. عوامل زمان پیغمبر را هرچه توجیه بکنید، این عوامل در ظرف چند سال بکلی دگرگون شد، اوضاع زمان خلفای صدر اول دگرگون شد، اوضاع زمان بنی‌امیه دگرگون شد، اوضاع زمان بنی‌العباس دگرگون شد، هزاران جریان دیگر پیدا شد، عصبیتها از بین رفت، طبقه‌ای رفت طبقه‌ای دیگر آمد، ملتی رو بود زیر رفت، ملتی زیر بود رو آمد، ملت سومی آمد... ولی در تمام این جریانها قرآن و اسلام، خودش را حفظ کرده؛ یعنی این کشتی در وسط این‌همه جزر و مدهای بزرگ خودش را نگه داشته زیرا اصالت دارد، یک پیوند خاصی با روح بشر دارد. معنای **اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظونَ**[۱] این نیست که ما قرآن را به زور جبرئیل می‌آوریم و به زور نگهش می‌داریم؛ هی جامعه می‌خواهد آن را طرد کند، ما به زور تأمینش می‌کنیم، بلکه معنایش این است که ما قرآن را حفظ می‌کنیم چون سنت ما او را حفظ می‌کند. سنت ما این است که هرچیزی که با نیاز و فطرت بشر سر و کار داشته باشد، خود فطرت و نیاز درونی بشر، ضامن حفظ و بقای آن است و لهذا این‌همه جزر و مدها و این‌همه کهنه و نوهایی که در تاریخ پیدا شده، این کتاب خودش را حفظ کرده و جوانه‌های نو زده. شما می‌بینید در فلان گوشهٔ اروپا یا آفریقا باز فلان متفکر پیدا شد، راجع به قرآن چنین گفت، مسلمان شد، چنین شد، چنان شد. این نشان می‌دهد که یک جاذبهٔ خاصی میان قرآن و روح بشر وجود دارد. تدریجاً هم پی در پی صید می‌کند. اگر یک عده به علل خاصی رابطه‌شان با آن قطع می‌شود، باز یک عدهٔ دیگر از جای دیگر کشیده می‌شوند.

ـ فرمودید: انسان جاه‌طلبی را برای خود جاه‌طلبی می‌خواهد. اتفاقاً انسان

---

۱. حجر / ۹

جاه‌طلبی و مقام را برای مزایا و عوارضش می‌خواهد. کجا هستند آنهایی که می‌گویید زاهد بودند و اعتقادی نداشتند و ریا کردند و همهٔ عمر را به ناراحتی گذراندند؟ خیلی کم می‌بینید که کسی هیچ اعتقادی نداشته باشد، بعد برای مقامی که هیچ چیز ندارد فعالیت کند. اگر بداند که از پستی که به او می‌دهند هیچ استفاده‌ای نمی‌تواند بکند، مسلّم دنبالش نمی‌رود. اگـر افرادی مثل گاندی را می‌بینید، نمی‌توانید بگویید که معنویت و اعتقادی ندارند. شما پیدا کنید کسی را که هیچ اعتقادی نداشت و بعد دنبال مـقام رفت و هیچ سوء استفاده هم نکرد.

نهرو چگونه است؟ من گاندی را نمی‌گویم، نهرو را می‌گویم. آقای نهرو اگر دنبال کار دیگری می‌رفت بیشتر پول در می‌آورد یا [وقتی که] این پست را داشت؟ او مسلّم این پست را می‌خواست، به خاطر همین پست هم می‌خواست، چون به خدا که اعتقاد نداشت و برای آخرت کار نمی‌کرد.

یکی از این دو امر در کار است: یا واقعاً نهرو آدمی بود صلح‌خواه و انسان‌دوست و به خاطر یک عاطفهٔ انسانی فعالیت می‌کرد، که خودش دلیـل دیگـری است بـر رد نـظریهٔ مارکسیستها. (ما معتقدیم وجدان انسانی و عواطف عالی انسانی گاهی منهای جاه‌طلبی، منهای عامل جنسی، منهای اقتصاد فعالیت دارد.) و یا خواهان جاه و مقام بود؛ به عبارت دیگر برای نهرو یکی از این دو توجیه را باید کرد: یا عامل محرّک او فقط نیروی عاطفهٔ انسانی‌اش بود، عصبیت بود، واقعاً آدمی بود که هند را می‌پرستید، هندیها را دوست داشت و به سرنوشت مردم هند علاقه‌مند بود، که خودش امری است غیر اقتصادی، و یا آدمی بود فردی و جاه و مقام را می‌خواست، والّا در دنیا کدام کار را اگر نهرو می‌گرفت پولش بیشتر از این نبود؟ یک کار پرزحمت و پردرد و رنجی که قطعاً او را از تنعمهای مادی دنیا (به آن معنی اقتصادی) محروم می‌کرد و از دنیا به این راضی بود که اسمش این باشد که در رأس یک مملکت چهارصد میلیونی مثل هند قرار گرفته و نـامش بـرای هـمیشه در تاریخ باقی می‌ماند. و امثال این در تاریخ زیاد است.

۱
نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

دلایل کسانی را بررسی می‌کردیم که می‌گفتند: قوانین جبراً تغییر می‌کند و محکوم به تغییر است. فرضیهٔ مارکسیستها را طرح کردیم و آقای مهندس کتیرایی یک مقدار ایراد به بیان من داشتند که صحبت کردند و ما از ایشان خواهش کردیم که در جلسه‌ای در این زمینه مفصل بحث کنند. ایشان گفتند که کتابهای لازم را به دست نیاوردم و بنابراین آمادگی ندارم. ناچار من بحث خودم را در همین زمینه قرار می‌دهم ولی با استناد به یکی از کتبی که در ایران ـ و ظاهراً در غیر ایران هم ـ از این نظر معتبر شناخته شده است، یعنی کتاب معروف **اصول مقدماتی فلسفه** ژرژ پولیتسر.

ژرژ پولیتسر استاد دانشکدهٔ کارگری در پاریس بوده است که از قراری که خود همین کتاب نوشته است، بعدها به نام «دانشکدهٔ نوین» معروف شد. این دانشکده بیشتر به وسیلهٔ استادهای مارکسیست اداره می‌شده است و این کتاب هم که در حدود ۲۵ـ۳۰ سال پیش (دورهٔ اوج توده‌گری در ایران) ترجمه شد، از کتابهایی بود که لااقل حزب تودهٔ ایران آن را به رسمیت می‌شناخت و ظاهراً همهٔ مارکسیستها به رسمیت می‌شناسند.

فصل اول این کتاب[۱] تحت عنوان «قوای محرّکهٔ تاریخ» بحث می‌کند. ما قسمتهایی از آن را که لازم می‌دانیم، نقل می‌کنیم و بعد تجزیه و تحلیلی روی این گفته‌ها به عمل می‌آوریم تا ببینیم آیا ما حرفهای اینها را نمی‌فهمیم یا این حرفها خیلی حرفهای بی پر و پایه و لااقل بی‌دلیلی است. بحثش از اینجا شروع می‌شود که می‌گوید:

اگر از ما بپرسند افکار انسان زادهٔ چیست، ناگزیر می‌شویم در مطالعات خود زیاد دور برویم. ما نباید آن اشتباهی را مرتکب شویم که ماتریالیستهای قرن هجدهم می‌کردند و می‌گفتند: فکر از مغز می‌تراود چنانکه صفرا از جگر... و صرفاً فکر و شکل فکر را ناشی از خصوصیات مادی مغز افراد بدانیم[۲].

مقصودش این است که درست است که مغز علت مادی افکار است ولی شکل افکار، بیشتر به شرایط اجتماعی زندگی هرکس بستگی دارد. می‌گوید:

این حرف درست نیست که بگوییم تاریخ ساختهٔ عمل افرادی است که به نیروی میل خود کار می‌کنند و چون این عملیات ناشی از افکار آنهاست، پس تاریخ محصول دماغ این افراد است.
... این توجیه که افکار حاصل مغز است، به صورت ظاهر یک تعریف مادی است. وقتی از مغز دیبرو[۳] صحبت می‌شود، در حقیقت منظور همان افکاری است که از مغز او تراوش می‌کند نه خود او. این، تئوری مادی مخلوط و ناصوابی است که تمایلات ایده‌آلیستی را در پردهٔ افکار می‌گنجاند[۴].

بعد این جمله را از فویر باخ ـ که یک مادی معروف است ـ نقل می‌کند که:

---

۱. [فصل اول از قسمت پنجم]
۲. **اصول مقدماتی فلسفه**، ص ۱۹۳ [نقل به معنا و خلاصه]
۳. Dibero فیلسوف فرانسوی
۴. همان مأخذ، ص ۱۹۴

هرآنچه انسان را برانگیزد، ناچار بایستی به مغز رسیده باشد[۱]. منتها شکلی که آن امر در مغز پیدا می‌کند، بیش از هر چیز بسته به شرایط زندگی است[۲].

فصلی تحت عنوان «موجود اجتماعی و وجدان» باز کرده است و در آن، سخن معروف مارکس را نقل می‌کند که:

وجدان افراد، وجود اجتماعی آنها را نمی‌سازد. وجود اجتماعی افراد است که وجدان آنها را می‌سازد[۳].

می‌گوید:

می‌دانیم که افکار ما انعکاس امور و موجودات است[۴]. مقاصدی هم که در نهاد افکار ما وجود دارد، انعکاس همان امور است[۵].

مقاصد و هدفها و ایده‌های ما هم انعکاس همان امور است. این مطلبی است که ما باید روی آن توجه کنیم که آیا مقاصد و هدفهای بشر هم انعکاس همین امور است یا چیز دیگری است، مقاصد بشر از ساختمان داخلی و سرشت و نهاد بشر سرچشمه می‌گیرد؛ آیا این جور است یا مقاصد را هم اجتماع به ما می‌دهد؟ این سؤالی است که برای ما باقی می‌ماند که بعدها باید جواب بدهیم و مطلب مهمی است. باز تکرار می‌کنم: آیا مقاصد و هدفهای بشر هم تابع شرایط اجتماعی است و یا اینکه نه، انسان به هرحال یک سلسله مقاصد ـ لااقل یک سلسله مقاصد اصلی ـ دارد که ناشی از ساختمان بشر است؟

می‌گوید:

۱. معلوم است؛ انسان کارش اختیاری است و کار اختیاری یعنی تابع اندیشه و اراده.
۲. همان مأخذ، ص ۱۹۵
۳. همان مأخذ
۴. راست است، فکر ما عبارت است از انعکاس اشیاء در مغز.
۵. همان مأخذ

برای جوابگویی به این سؤال باید دید انسان در کجاست و افکارش در کجا بروز می‌کند؟ امروز مشاهده می‌شود که انسان در شرایط اجتماعی سرمایه‌داری زیست می‌کند و افکار انسانی ناشی از همین جامعه است [1].

بعد این جمله را از مارکس نقل می‌کند:

این وجدان افراد نیست که شاخص وجود آنهاست، بلکه وجود اجتماعی آنهاست که موجد وجدان ایشان است.

مسئلهٔ مهم همین خواهد بود. وجدان انسان عبارت است از افکار، ادراکات، تمایلات و خواسته‌های درونی انسان. آیا اینها شاخص وجود انسان است و انسان را اینها می‌سازد یا وجود اجتماعی (یعنی موجودیت اجتماعی، وابستگیهای او به اجتماع) و وابستگی طبقاتی اوست که وجدان او را می‌سازد؟ می‌گوید:

در این تعریف منظور مارکس از وجود، همان انسان است. منظورش ما هستیم. وجدان عبارت است از چیزی که ما فکر می‌کنیم، چیزی که ما می‌خواهیم. معمولاً گفته می‌شود ما برای آن آرزویی که در دل و جانمان نهفته است مبارزه می‌کنیم و چنین نتیجه می‌گیرند که وجدان ما باعث وجود ماست و چون فکر می‌کنیم، بنابراین عمل و اقدام می‌کنیم و عملی می‌کنیم که متناسب با خواست ما باشد.
این نوع استدلال کاملاً اشتباه است، زیرا در حقیقت وجود اجتماعی است که موجد وجدان ماست. یک وجود پرولتاریایی دارای تفکر کارگری است و یک وجود بورژوا دارای تفکر بورژوازی.

ولی چون بعضی موارد استثنایی دیده‌اند، می‌گوید:

---

۱. همان مأخذ

بعد خواهیم دید که چرا این قانون عمومیت ندارد.

چون بعدها انگلس ـ نه مارکس ـ به این مطلب رسیده است که گاهی چنین تخلفی هم هست؛ یعنی ممکن است افرادی جزء طبقهٔ کارگر باشند و وجدان کارگری نداشته باشند، و برعکس ممکن است کسی جزو طبقهٔ بورژوا باشد و افکار بورژوایی نداشته باشد. البته این قسمت دوم را زیاد بحث نمی‌کند. قسمت اول را که ممکن است یک فرد جزو طبقهٔ کارگر باشد و وجدان کارگری نداشته باشد، اعتراف می‌کنند ولی اسمش را «وجدان کاذب» می‌گذارند. بعد این جملهٔ معروف را از فویرباخ نقل می‌کند:

تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می‌کند.

بدیهی است که وقتی وجدان، طرز تفکر و نوع خواسته‌های انسان به طبقهٔ انسان وابستگی داشته باشد، اگر طبقه تغییر کند فکر هم عوض می‌شود، وجدان و خواسته‌ها هم عوض می‌شود، جهان‌بینی و معیارهای اولیه‌ای هم که در دست انسان است و روی آنها قضاوت می‌کند عوض می‌شود. مثلاً انسانی که جزو طبقهٔ محکوم، جزو طبقهٔ کارگر، جزو طبقهٔ زحمتکش است، طرز فکرش واقعاً این است که یگانه راه صحیح و عادلانه این است که حکومت، حکومت کارگری باشد، مالکیت الغاء بشود و... اصلاً این وجدان این جور حکم می‌کند، می‌گوید یگانه راه صحیح و درست همین است و غیر از این نیست.

حال اگر این شخص را یکدفعه از آن طبقه برداریم و در طبقهٔ حاکمه قرار بدهیم، اصلاً وجدان و فکرش عوض می‌شود. نه اینکه آن وقت می‌فهمد که راه صحیح همان راه اول است ولی منفعت من این جور اقتضا می‌کند، اصلاً این جور فکر می‌کند که صحیح همین است. انسان در هر طبقه‌ای که هست، هرطور که منفعتش اقتضا می‌کند، فکر می‌کند که صحیح همین است و جور دیگر نمی‌تواند فکر کند.

شوخی طلبه‌ها

داستانی بین طلبه‌ها معروف است. در سالهای اولی که ما قم بودیم، سه نفر از آقایان بودند که شهریه می‌دادند: مرحوم آقای حجت، مرحوم آقای خوانساری و مرحوم آقای صدر. یک ماه ممکن بود شهریهٔ این آقا بیشتر باشد، یک ماه شهریهٔ آن آقا. قهراً راجع به این

موضوع بحث بود که آیا آقای حجت اعلم است و باید مرجع تقلید باشد، به نماز ایشان باید رفت، یا آقای خوانساری و یا آقای صدر؟ طلبه‌ها وقتی می‌خواستند مضمون بگویند و شوخی بکنند، هرماه که این آقا بیشتر شهریه می‌داد می‌گفتند این ماه ایشان اعلم و اتقیٰ و اعدل هستند، ماه دیگر آن آقای دیگر بیشتر شهریه می‌داد می‌گفتند این ماه ایشان اعلم و اعدل هستند.

یا نقل می‌کردند که در مشهد طلبه‌ای این جور می‌گفته که هرکس به من پول بدهد من او را عادل می‌دانم و می‌روم پشت سرش نماز می‌خوانم و نمازم هم اشکال ندارد، چون وقتی که پول می‌دهد واقعاً فکرم درباره‌اش عوض می‌شود که عادل است. شارع بیش از این از من نخواسته که پشت سر امامی که معتقدم عادل است نماز بخوانم، و من این جور هستم: هرکسی که به من پول می‌دهد، به دنبال پول دادن واقعاً اعتقاد پیدا می‌کنم که او عادل است. بنابراین هیچ مانعی ندارد که هرکسی که به من پول می‌دهد، به خاطر پول دادن هم که باشد پشت سرش نماز بخوانم!

ولی این حرفها واقعاً شوخی است. آیا واقعاً وجدان انسان این اندازه بازیچهٔ منافع است که هرکس به آدم پول بدهد، اعتقاد انسان این بشود که او اعلم است، او اعدل است، او عادل است؟! از هرجا و هر راه که منافعش تأمین شد، حق و عدالت و درستی را واقعاً در همان‌جا تشخیص می‌دهد؟

من از این حرفهای آقایان این جور می‌فهمم که اینها واقعاً انسانیت را به مسخره گرفته‌اند و وجدان انسان را آنچنان بی‌اساس و بی‌ریشه می‌دانند که فقط تابع شکم است. سعدی می‌گوید:

مــایهٔ عـیش آدمـی شکـم است   تا به تدریج می‌رود چه غم است

بنا بر این حساب، نه تنها مایهٔ عیش آدمی شکم است، مایهٔ همه چیز آدمی شکم است، مایهٔ وجدان آدمی هم شکم است، مایهٔ فکر آدمی هم شکم است!

دلیل بر اینکه وجدان انسانی یک چنین ساختمانی دارد، این است که برای ظالم‌ترین ظالمها هم لااقل لحظاتی پیش می‌آید که در آن لحظات وقتی که خودش می‌نشیند و فکر می‌کند، انصاف می‌دهد که ظلم می‌کند؛ یعنی می‌فهمد، درک می‌کند و لهذا ناراحت می‌شود، عذاب وجدان می‌کشد. ممکن است از روش خودش دست برندارد، ولی عذاب وجدان را دارد.

یکی از آثار این فکر این است که دیگر مجازات به عنوان یک عمل عادلانه، غلط

می‌شود، چرا؟ برای اینکه اگر بنا بشود وجدان انسان تا این حد بازیچهٔ منافعش باشد و به قول شوخی آن طلبه وقتی که به او پول می‌دهند وجدانش آناً تغییر می‌کند، پس هر کاری را که بر اساس منافعش می‌کند، آن وقت صد درصد معتقد است که درست می‌کند، پس هیچ‌گاه مقصر نیست و اصلاً در دنیا مقصر وجود ندارد. بشر کسی را مقصر و مستحق مجازات می‌داند که کاری را بکند که به اعتراف وجدانش نباید کرد ولی منافعش آن طور اقتضا می‌کند، یعنی منافعش برضد وجدانش است. اما آدمی که وجدانش صد درصد همان‌طور است که کارش را انجام داده، کارش وجدانی است و وجدانش یک ذره برخلاف آن نمی‌گفته است، چطور ما می‌توانیم او را مجازات کنیم؟

امام حسین از هرکسی که سؤال می‌کرد مردم کوفه در چه وضعی هستند، می‌گفت: **قُلوبُهُمْ مَعَکَ وَ سُیوفُهُمْ عَلَیْکَ** شمشیرهایشان علیه توست در عین اینکه دلشان با توست، وجدانشان با توست اما منافعشان در جهت دیگری است؛ **اَمّا رُؤَساؤُهُمْ فَقَدْ مُلِئَتْ غَرائِبُهُمْ**... رؤسایشان به دلیل اینکه جوالهایشان از رشوه پرشده است، و غیر رؤسایشان هم به خاطر آن تعصب احمقانهٔ عربی که از رئیس قبیله پیروی می‌کنند، ولی در عین حال رئیس و مرئوس همه وجدانشان با توست، دلشان با توست. و این، حرف درستی است.

بعد می‌گوید:

ایده‌آلیستها می‌گویند اگر یکی پرولتر می‌شود و دیگری بورژوا، علتش آن است که سنخ تفکر آنها پیروی یکی از ایندو می‌باشد[1]. ما برعکس معتقدیم که اگر این دو نفر دارای افکار متفاوت هستند، از این جهت است که هریک به طبقهٔ خاصی بستگی دارند. پرولتر برای این وجدان طبقاتی دارد که او پرولتر است. چیزی که باید توجه داشت این است که این تئوری ایده‌آلیستی متضمن یک نتیجهٔ عملی است. می‌گویند چون فلان شخص دارای تفکر بورژوازی است، بنابراین بورژوا شده است و چنین نتیجه می‌گیرند که می‌توان این سبک تفکر را رها کرد و پرولتر شد. آن وقت دیگر سودکشی بورژوازی ور خواهد افتاد و هرکس با رضامندی و اعتماد برای صاحب کار زحمت می‌کشد. این تئوری همان است که از طرف

۱. من نمی‌دانم چنین حرفی به این شکل را چه کسی گفته است؟!

سوسیالیستهای مسیحی و بانیان سوسیالیسم تخیلی دفاع شده است[۱].

شکی نیست که انسان با یک درصدِ بالخصوص تابع منافع خودش است و دنبال آن می‌رود و یک سلسله افکار خود را با معیارهایی که منفعتش را تأمین می‌کند می‌سنجد. ولی این به معنی آن نیست که منافع انسان صددرصد افکار انسان را می‌سازد. انسان واقعاً دارای یک وجدان عالی انسانی است که می‌تواند بدون آنکه قبلاً پایه‌های منافعش تغییر کند [و بر اساس آن بیندیشد] وجدان را در خدمت بگیرد به طوری که خود وجدان روی روابط اقتصادی و منافع و توزیع ثروت و امثال اینها تأثیر بگذارد.

تفاوت نهضتهای پیامبران و سایر نهضتها

تفاوتی که میان نهضتهایی که پیغمبران به وجود آورده‌اند و نهضتهایی که رهبرانی از قبیل مارکس به وجود آورده‌اند، وجود دارد در همین است که این رهبران انگشت روی منافع بشر گذاشته‌اند، البته روی نقطهٔ حساسی هم انگشت گذاشته‌اند، روی عناصر خودخواهی بشر انگشت گذاشته‌اند: ای انسان! ای طبقهٔ کارگر! ای طبقهٔ رنجبر! تو مورد بهره‌کشی یک طبقهٔ دیگر قرار گرفته‌ای، حقت را دیگران ربودند، حقت را از دیگران بگیر، آن کسی که تو را پایمال کرده است دهانش را با مشت خرد کن، چنین کن، چنان کن؛ و توانستند با این وسیله طبقه‌ای را علیه طبقهٔ دیگر برانگیزند.

در نهضت انبیا بدون شک این عنصر وجود دارد. مخصوصاً اگر ما به قرآن و منطق قرآن تکیه کنیم، می‌بینیم در قرآن این عنصر (یعنی عنصر احقاق حق، عنصر برانگیختن طبقهٔ محروم و مظلوم و پایمال‌شده علیه طبقهٔ ظالم، مترف و حق‌پایمال‌کن) وجود دارد، و قرآن با یک لحن و آهنگ شعارآمیزی هم این مطالب را بیان می‌کند که واقعاً احساسات طبقهٔ مستضعف را برمی‌انگیزد:

وَ نُريدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذينَ اسْتُضْعِفوا فِى الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثينَ. وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِى الْاَرْضِ وَ نُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهامانَ وَ جُنودَهُما مِنْهُمْ ما

---

۱. دیگران اگر گفته‌اند من نمی‌دانم، مخصوصاً که ناقلش اینها هستند که مطابق میل خودشان حرفهای آنها را نقل می‌کنند.

کانوا یَحْذَرونَ[۱].

پس در این مطلب که در این حدود، انبیا هم از این عنصر استفاده کرده‌اند جای بحث نیست. ولی تفاوتی که در روش انبیا با این رهبران هست (و در نتیجه کاری که آنها یا پیروان مکتب آنها کرده‌اند کس دیگری نکرده) این است که انسان را علیه نفس خودش هم برانگیخته‌اند و فرد را علیه خودش برانگیخته‌اند، و این ریشه‌اش وجدان انسانی است که مستقل از منافع طبقاتی است. اگر انسان دارای چنین وجدان مستقل نمی‌بود، چنین موفقیتی برای انبیا محال بود. واقعاً این موفقیتی بوده، تاریخ نشان می‌دهد که چنین بوده، الآن هم نشان می‌دهد. مثلاً می‌گویند: ای بشر! تو چنین ثروتی را از راه درست به دست نیاوردی، از راه ظلم به دست آوردی، حق دیگران را پایمال کردی... به گونه‌ای که وجدان او را تحریک می‌کنند که خودش علیه خودش قیام کند، و چقدر افرادی مال و ثروت و هستی و منافع خودشان را به پای انبیا ریختند و به دست خودشان تحویل طبقهٔ مظلوم دادند.

این داستان معروف است که شخصی از متمکّنین و ثروتمندان در محضر حضرت رسول نشسته بود. فقیر ژنده‌پوشی وارد مجلس شد. جای خالی می‌خواست. اتفاقاً جای خالی پهلوی همان آدم متعیّن به اصطلاح اشرافی بود. رفت پهلوی او نشست. او طبق عادتی که داشت، خود به خود خودش را جمع کرد و کنار کشید. حضرت رسول توجه کردند، فرمودند: ترسیدی که چیزی از فقر او به تو بچسبد؟ گفت: نه یا رسولَ الله. ترسیدی که چیزی از ثروت تو به او سرایت کند؟ نه یا رسول الله. ترسیدی که جامه‌هایت کثیف و آلوده شود؟ نه یا رسول الله. فرمود: پس چرا این کار را کردی؟ جوابی نداشت: عادت غلطی بود یا رسول الله! من حاضرم نیمی از ثروتم را به این برادر مسلمانم بدهم. ولی او گفت: من نمی‌پذیرم. گفتند: چرا نمی‌پذیری؟ گفت: می‌ترسم اگر بپذیرم من هم یک روز مثل او بشوم، فقیری بیاید خودم را کنار بکشم[۲].

این، عمل وجدان است که از یک طرف وجدان او برانگیخته می‌شود که نیمی از ثروتش را در اختیار وی قرار بدهد، و از طرف دیگر آن دیگری برای وجدانش آنقدر اصالت

---

۱. قصص / ۵ و ۶

۲. [این داستان در کتاب **داستان راستان** (داستان شمارهٔ ۱۷) نقل شده است.]

قائل است که برای اینکه مبادا یک وقت این وجدان پاکش مخدوش بشود می‌گوید من چنین ثروتی را نمی‌خواهم.

اگر ما تاریخ را بررسی کنیم، به این حقیقت می‌رسیم که در نهضتهای مذهبی و دینی (نهضتهای انبیا) چنین چیزی بوده است که انبیا فرد را علیه خودش برانگیزند. اصلاً توبه همین است. توبه که واقعاً یک حالت عالی انسانی است، عبارت است از قیام انسان علیه خودش، یک قیام اصلاحی. من مخصوصاً یک وقت تعبیرات قرآن در مورد توبه را جمع کردم، دیدم تعبیرات خیلی عالی و عجیبی از آب در می‌آید. قرآن مکرر می‌گوید: تابَ... وَ اَصْلَحَ، یک قیام اصلاحی از درون انسان، قیام وجدان انسان علیه خودش، علیه اسراف‌کاری‌ها و افراط‌کاری‌های خودش. اگر چنین حالتی در انسان هست ـ که هست ـ دلیل بر این است که واقعاً انسان یک وجدان مستقل از منافع دارد. ما نمی‌گوییم منافع روی وجدان انسان اثر نمی‌گذارد، ولی تمام عناصر وجدان را منافع نمی‌سازد.

ژرژ پولیتسر در بخش دیگری تحت عنوان «وجود اجتماعی و شرایط زندگی» بحث می‌کند و می‌گوید:

> مارکس از «وجود اجتماعی» برای ما صحبت می‌کند. باید دید مقصودش از این اصطلاح چیست. وجود اجتماعی به وسیلهٔ شرایط زندگانی که در اجتماع انسانی وجود دارد، مشخص و شناخته می‌شود. وجدان افراد سازندهٔ شرایط مادی نمی‌باشد، بلکه این شرایط است که وجدان افراد را به وجود می‌آورد[1].

حال آنکه هر دو هست؛ هم شرایط مادی روی وجدان اثر می‌گذارد و هم وجدان روی شرایط مادی؛ تأثیر متقابل دارند بدون اینکه یکی از ایندو را علت و دیگری را معلول، یکی را اصل و دیگری را تابع بدانیم؛ دو عنصر هستند از عناصر این عالم و دو عامل هستند از عوامل این عالم، مثل همهٔ عوامل عالم که گاهی این روی آن اثر می‌گذارد و گاهی آن روی این اثر می‌گذارد، اینها هم روی همدیگر اثر می‌گذارند. شرایط زندگی روی وجدان اثر می‌گذارد، وجدان هم روی شرایط مادی اثر می‌گذارد.

---

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۹۷

منظور از شرایط مادی زندگانی کدام است؟ در اجتماع، غنی و فقیر وجود دارد. شیوهٔ اندیشهٔ این دو گروه متفاوت است. حتی دربارهٔ یک مسئلهٔ واحد، یکسان نمی‌اندیشند[۱].

بعد می‌گوید حتی فقر و غنا (یعنی میزان درآمد) هم ملاک نیست، طبقه اساس است. ممکن است کسی جزو طبقه‌ای باشد که درآمدش از آن که در طبقهٔ دیگر است بیشتر است، مثلاً یکی از طبقهٔ کارگر باشد و درآمدش از کسی که در طبقهٔ بورژواست بیشتر باشد، ولی مع‌ذلک وجدانش طبقاتی باشد نه درآمدی. این را بعد به این شکل اصلاح کرده است:

فقر و بینوایی عبارت است از شرایط زندگی. اینک باید دید چرا در دنیا غنی و فقیر وجود دارد که در نتیجه شرایط زندگی بشر مختلف باشد؟

گروهی از مردم که دارای شرایط مادی مشترک باشند، تشکیل طبقه می‌دهند. ولی مفهوم طبقه به فقر و غنا اطلاق نمی‌شود. پرولتری که بیش از یک نفر بورژوا درآمد دارد، باز هم پرولتر است و اگر در خدمت ارباب باشد و در زندگی هم تأمین و استقلال داشته باشد، باز هم جنبهٔ پرولتاریایی او کم یا زیاد نمی‌شود. شرایط مادی زندگی منوط به پول درآوردن نیست، بلکه به کار و حرفهٔ اجتماعی مربوط است.

اینجاست که می‌بینیم انسان موجد تاریخ است. عمل انسان برحسب میل او صورت می‌گیرد. این میل ناشی از افکار آنهاست. افکار افراد هم زادهٔ شرایط مادی زندگی است، یعنی شرایطی که به طبقهٔ معین اختصاص دارد.

به این شکل حوادث تاریخی توجیه می‌شود. پس تاریخ را افراد به وجود می‌آورند. مقصود از افراد، عمل افراد است. عمل افراد تابع میل افراد است. میل هم تابع افکار افراد است. افکار افراد هم تابع شرایط مادی زندگی و شرایط طبقاتی است. پس تمام تاریخ را وضع خاص طبقاتی به وجود می‌آورد.

---

۱. چون او در شرایط فقر زندگی می‌کند، این در شرایط غنا.

آیا جنگهای فکری و عقیدتی جنگهای طبقاتی است؟

در فصل دیگر مسئلهٔ مبارزات طبقاتی را عنوان می‌کند که نتیجه‌اش این می‌شود که تاریخ را ـ بعد از دورهٔ کمونیسم اولیه، چون کمونیسم اولیه را نباید «تاریخ» بنامیم ـ فقط مبارزات طبقاتی و تضاد طبقاتی به وجود آورده است.

اینجا برای من یک مجهولی باقی است که [آیا به نظر] این آقایان در دورهٔ قبل از پیدایش طبقات ـ که معتقدند دورهٔ اشتراکی بوده است ـ اصلاً بشر تاریخ نداشته؟ حوادث رخ نمی‌داده؟ بالاتر، بعد که به اشتراک ثانوی منتهی می‌شود و در آنجا طبقات بکلی از میان می‌رود، دیگر موتور تاریخ بی‌حرکت می‌ماند؟ در چین و شوروی، دیگر این موتور محرّک تاریخ کار نمی‌کند؟ در آنجا که دیگر طبقات وجود ندارد. من واقعاً نمی‌دانم اینها در اینجا چه می‌گویند. در فصل «مبارزات طبقاتی محرّک تاریخ است» می‌گوید:

> عمل و رفتار افراد متناسب با افکار آنهاست. این افکار محصول زندگی مادی ایشان است و به طبقهٔ معینی مربوط می‌شود. از این بیان نباید تصور کرد که تنها دو طبقه در اجتماع وجود دارد. طبقات مختلفی هست که تنها دو قسمت آنها با یکدیگر در ستیزه و جدال هستند: بورژوازی و پرولتاریا[1].

این هم که دیگر بیشتر روغن داغ می‌کند، می‌گوید طبقات دیگر وجود دارند ولی آنها در این موتور تاریخ تأثیر ندارند و تنها این دو طبقه در عصر ما تأثیر دارند.

> پس باید نتیجه گرفت که افکار، نمایش طبقات است. جامعه به طبقاتی تقسیم می‌شود که با هم مبارزه دارند. به این ترتیب اگر به افکاری که مردم در جامعه دارند توجه شود، ملاحظه خواهد شد که این افکار با هم تصادم و اختلاف دارند و در پردهٔ این افکار، طبقاتی دیده می‌شود که آنها هم در مبارزه و معارضه هستند.

---

۱. همان مأخذ، ص ۱۹۸

آیا واقعاً همهٔ جنگهای فکری و عقیدتی که در دنیا وجود دارد جنگهای طبقاتی است و ریشهٔ طبقاتی دارد؟ آیا این جنگی که الآن بین مساجد جنوب شهر و حسینیهٔ ارشاد رخ داده، از نظر تحلیل دیالکتیکی به ریشهٔ طبقاتی برمی‌گردد؟ کسی می‌تواند این جور تحلیل کند؟

ـ طبقات فکلی و معمّم.

نه، طبقه‌ای که این آقایان می‌گویند. طبقهٔ فکلی و معمّم که دو طبقه نمی‌شود.

ـ فکلی بورژواست، معمّم پرولتر.

اینها که اسم‌گذاری است. ممکن است شما عکسش را بگویید. اگر اینها بگویند، عکس این را می‌گویند؛ می‌گویند معمّم وابسته به طبقهٔ بوروژاست و فکلی‌ها نه. به هر حال چگونه می‌شود اینها را تحلیل کرد؟

یک وقت دیگر هم من همین حرف را به یک نفر که می‌خواست قضایا را روی این حسابها توجیه کند گفتم که حسینیهٔ ارشاد را تو چگونه توجیه می‌کنی؟ یک نفر سرمایه‌دار (آقای همایون) بانی و مؤسس اینجاست و افکاری که در اینجا پخش می‌شود و طبقه‌ای که از اینجا تغذیهٔ فکری می‌کنند، افرادی هستند که افکار ضد سرمایه‌داری دارند. اینجا خودش را سمبل افکار سوسیالیستی و ضد سرمایه‌داری و امثال اینها می‌داند. یک مؤسسهٔ مجلّل چند میلیونی پایگاه چنین افکاری شده است. این را از نظر تفکر مارکسیستی چگونه می‌شود توجیه کرد؟

از نظر ما قابل توجیه است. ما برای آن شخص مؤسس در عین اینکه وابسته به طبقهٔ سرمایه‌دار است، یک وجدان اسلامی قائل هستیم که این وجدانش هیچگونه بستگی به طبقه‌اش ندارد؛ یعنی چنین آدمی چون وجدانش وجدان اصیلی است، می‌تواند کاری بر ضد طبقهٔ خودش بکند و هیچ مانعی ندارد. اما اینهایی که قضایا را روی این حساب توجیه می‌کنند چه می‌گویند؟ مخصوصاً اشخاصی که هم افکارشان چنین افکاری است و هم با سوءظن و بدبینی به این مؤسسه نگاه نمی‌کنند. حال اگر افرادی با سوءظن و بدبینی نگاه کنند، مثلاً بگویند: این یک دام امپریالیستی است، یک دام کاپیتالیستی است،

بگویند: این یک کانال انحرافی است که افکار را از مسیر اصلی خودش منحرف کند، باز یک حرفی است. افرادی که به چنین چیزی هم اعتقاد ندارند، چگونه این امر را توجیه می‌کنند؟ به نظر ما جز با این که برای وجدان انسان مقداری استقلال [قائل شویم توجیه‌پذیر نیست.] و استقلال که می‌گوییم، معنایش این نیست که وجدان انسان یک سد و دژی است که هیچ چیز در آن نفوذ ندارد، بلکه می‌گوییم وجدان انسان یک عامل مستقل است مثل همهٔ عوامل جهان که هم از عاملهای دیگر متأثر می‌شود و هم عاملهای دیگر را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد. مقصود ما از استقلال، این است.

> از این رو قوای محرّکهٔ تاریخ، یعنی چیزی که تاریخ را به وجود می‌آورد، جنگهای طبقاتی است. انگلس می‌گوید: مسلّم شده است که در تاریخ جدید[۱] کلیهٔ مبارزات سیاسی عبارت است از همان مبارزات طبقاتی، و تمام مبارزات استقلال‌جویانهٔ طبقات با وجود شکل سیاسی که به خود می‌گیرد، سرانجام به استقلال اقتصادی منجر می‌گردد[۲].

بعد دومرتبه خود این آقای ژرژ پولیتسر می‌گوید:

> نکتهٔ دیگری را باید به این مطالب افزود: رفتار، میل و افکار، نمایشی است از طبقات، و طبقات محصول اقتصاد جامعه است. پس می‌توان گفت که تاریخ را جنگهای طبقاتی توجیه و مشخص می‌کند و این طبقات، محصول اقتصاد جامعه است. ما هرگاه بخواهیم یک واقعهٔ تاریخی را توجیه کنیم، باید ببینیم افکار متضادی که در آن وجود داشته کدام است. از روی افکار به طبقات مدافع و مخالف آن پی ببریم و دست آخر حالت اقتصادی را که شاخص این طبقات است کشف کنیم.

بعد یک قسمتی دارد که این قسمت زیاد بازگو می‌شود ولی این یک حدس و فرض

---

۱. تاریخ جدید لابد استثنایی است از تاریخ قدیم.
۲. همان مأخذ، ص ۱۹۹

بیشتر نیست. ما هم نمی‌گوییم چنین چیزی نبوده، ولی خیال نمی‌کنم دلیل قاطعی وجود داشته باشد که چنین بوده است. برای زندگی بشر ادواری ذکر می‌کنند: دورهٔ اشتراک اولیه، دورهٔ کشاورزی و دامپروری که به دنبال خودش به عقیدهٔ اینها بردگی را می‌آورد و مسئلهٔ مالکیت به وجود می‌آید، بعد دورهٔ تجارت و بازرگانی و بورژوازی و بعد هم دورهٔ سرمایه‌داری در شکل اخیر. می‌گوید:

> برای دانستن اینکه طبقات از کجا پیدا می‌شود، بایستی تاریخ جامعه را مطالعه کرد[1]. آن وقت معلوم خواهد شد که طبقات همیشه یکسان نبوده‌اند. در یونان باستان برده و صاحب، در قرون وسطی سرفها و سینیورها و خلاصه در دورهٔ بعد بورژوا و پرولتاریا بوده است. به این شکل می‌بینیم که طبقات متغیر هستند. علت این تغییرات چیست؟ تغییر شرایط اقتصادی است که موجب این تغییرات می‌شود.

مسئلهٔ «تبلیغ» در مارکسیسم

فصل دیگری دارد تحت عنوان «انطباق متد دیالکتیک با ایدئولوژیها». به نظر می‌رسد سخنانی که مارکس گفته است و بعدها مورد انتقاد و اعتراض قرار گرفته، قسمتی از آن را انگلس و قسمتهای دیگر را بعد لنین اصلاح کرده است. به اینها ایراد گرفته‌اند که این طور که مارکس وجدان را صددرصد تابع شرایط اجتماعی و طبقاتی می‌داند، از نظر او وجدان انعکاس جبری شرایط زندگی است، بنابراین دیگر برای ایدئولوژی نقش اصیل قائل نیست، برای فکر به هیچ وجه نقش اصیل قائل نیست. چون بنا بر این شد که وجدان انسان بازیچهٔ شرایط زندگی مادی اوست. وقتی که وضع زندگی مادی چنین است، خواه ناخواه وجدان انسان این جور است، پس دیگر تبلیغ چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ تبلیغ برای ساختن وجدان است. یک شیء را از غیر راه علت خودش که نمی‌شود به وجود آورد. اگر شما گفتید آب را فقط و فقط با فلان عنصر و فلان عنصر می‌شود ساخت، آیا با تبلیغ هم می‌شود آب ساخت؟ نه، چنین چیزی محال است. یا اگر گفتید فلان بیماری که در

---

۱. این اتفاقاً حرف خوبی است. تاریخ را باید مطالعه کرد. ولی بعد می‌گوید این حرفها تاریخی نیست، در تاریخ نوشته نشده است و دلیلی آن طور که مورخ می‌خواهد به دست بیاورد، نیست و فقط فرضیه و حرف است.

بدن یا روان انسان (در اعصاب او) پیدا می‌شود به فلان علت است، آیا با حرف و گفتار هم می‌شود آن بیماری را ایجاد یا رفع کرد؟ نه. وقتی که افکار صد درصد تابع شرایط مادی زندگی است، بنابراین نقش تبلیغ را باید بکلی صفر بدانیم. ولی چون دیدند چنین چیزی نیست و خودشان دستگاههای تبلیغاتی وسیعی دارند، آمدند این را توجیه کنند (حال این توجیه با آن حرفها چگونه جور در می‌آید، من نمی‌دانم)، گفتند: البته وقتی که ما افکار را تابع شرایط مادی دانستیم، این جهت را انکار نمی‌کنیم که نقش افکار را به عنوان عامل دوم باید قبول کرد.

ولی مسلّم اگر افکار صد درصد انعکاس شرایط زندگی است، عامل دیگری غیر از شرایط زندگی [مانند تبلیغ] نمی‌تواند سازندهٔ آن باشد. هر کسی اگر در آن شرایط قرار گرفت، فکرش را هم پیدا می‌کند، کار می‌کند. کسی که در آن شرایط نیست، اصلاً تبلیغ نمی‌تواند رویش اثر بگذارد. حالا اینها چه جور توجیه می‌کنند، من نمی‌دانم. عبارتهایش را می‌خوانم:

> معمولاً این طور گفته می‌شود که مارکسیسم عبارت از یک فلسفهٔ مادی است که منکر نقش افکار در تاریخ می‌باشد؛ یعنی عامل ایدئولوژی را انکار می‌کند و تنها به تأثیرات اقتصادی نظر دارد[1].

البته کسی این حرف را نمی‌زند که مارکسیسم نقش افکار را بکلی منکر است؛ مارکسیسم می‌گوید افکار صددرصد تابع شرایط زندگی است، یعنی عامل دیگری در ساختن آن مؤثر نیست. این را باید جواب بدهید.

> این گفتار خطاست. مارکسیسم از نقش مهمی که فکر، هنر و عقاید در زندگی بازی می‌کنند غافل نیست و برعکس اهمیت وافری به انواع ایدئولوژیها می‌دهد[2]. عامل ایدئولوژی و شکل ایدئولوژی چیست؟ این قسمت از مارکسیسم که مورد مطالعهٔ ماست، بیش از هر قسمتی بد فهمیده

---

۱. همان مأخذ، ص ۲۱۲

۲. توضیح نمی‌دهد که به چه شکل است.

شده است. دلیلش هم این است که تا مدتهای مدید، مارکسیسم را فقط از لحاظ اقتصادی می‌آموخته‌اند. به این طریق نه تنها مارکسیسم را از شکل کلی خود جدا می‌کرده‌اند، بلکه اصول واقعی این فلسفه را نیز کنار می‌زده‌اند زیرا چیزی که اجازه می‌دهد اقتصاد به صورت یک علم کامل درآید، ماتریالیسم تاریخی و انطباق آن با ماتریالیسم دیالکتیک است. تعبیرات غلطی هم که از مارکسیسم شده است، به علت آن بوده که از نقش ایدئولوژیها در تاریخ و زندگی غفلت ورزیده‌اند. جدا کردن ایدئولوژیها از مارکسیسم، به منزلهٔ تفکیک مارکسیسم از ماتریالیسم دیالکتیک است، یعنی تجزیهٔ آن از اصول.

من درست نفهمیدم که چه می‌گوید. ایرادی که به نظر ما می‌رسد این نیست که بنا بر اصول مارکسیسم ایدئولوژی هیچ نقشی ندارد و هیچ عاملی نیست؛ نه، بالاخره فکر است. هیچ کس منکر نیست که فکر، خودش یک عاملی است، ولی ما می‌گوییم بنا بر اصول مارکسیسم افکار صددرصد تابع شرایط اقتصادی است، یعنی از کادر شرایط اقتصادی نمی‌تواند خارج باشد و نقش یک عامل صددرصد تابع را بازی می‌کند.

ایرادی که می‌خواهند بگیرند این خواهد بود که نقش ایدئولوژی، نقش یک عامل صددرصد تابع غیرقابل انحراف از اصول خودش خواهد بود. بنابراین امکان ندارد که یک نفر بیاید وجدان کاذب بسازد. امکان ندارد که یک کارگری که در چنین شرایطی قرار گرفته و شرایط اقتصادی ایجاب می‌کند که وجدانش این باشد، یک نفر بیاید یک وجدان کاذب به او بدهد. اصلاً وجدان کاذب معنی ندارد. وجدان همیشه یک جور است، صادق و کاذب ندارد. این را شما جواب بدهید، نه اینکه مغلطه کنید و بگویید: شما گفته‌اید که از نظر مارکسیسم، ایدئولوژی هیچ نقشی در تاریخ ندارد. خیر، نقش دارد. ما نگفتیم ایدئولوژی از نظر شما نقشی ندارد. ما می‌گوییم نقشش فقط تابع بودن است. شرایط اقتصادی ـ همین‌طور که خودتان می‌گویید ـ فکر را به وجود می‌آورد؛ فکر، میل و اراده را به وجود می‌آورد؛ میل و اراده، عمل را به وجود می‌آورد و عمل، تغییرات در وضع اجتماع را به وجود می‌آورد، ولی به این شکل است که هرگز از آن تخلف نمی‌کند. بعد تحت این مغلطه که «خیر، ایدئولوژی هم نقش دارد» می‌افتید در مسئلهٔ وجدان کاذب، در حالی که وجدان کاذب دیگر معنی ندارد.

در فصلی تحت عنوان «ساختمان اقتصادی و ساختمان ایدئولوژی» می‌گوید:

در ضمن مطالعهٔ ماتریالیسم تاریخی دیدیم که تاریخ اجتماعی به این ترتیب در می‌آید: انسان به وسیلهٔ عمل خود موجد تاریخ است (این درست)[1] و این عمل هم ناشی از میل انسانی است (این هم درست)، میل نیز از افکار سرچشمه می‌گیرد (این هم درست) و دیدیم آن چیزی که افکار آدمی را مشخص می‌سازد یعنی ایدئولوژی او را به وجود می‌آورد محیط اجتماعی است و طبقاتی که در آن جامعه دیده می‌شود (این هم درست مطابقت می‌کند)، این طبقات نیز به خودی خود محصول شرایط اقتصادی و به عبارت دیگر طرز تولید می‌باشد.

روی همین اصول، دیگر وجدان صادق و وجدان کاذب بی‌معنی است. بعد می‌گوید:

همچنین دریافتیم که بین عامل ایدئولوژی و عامل اجتماعی، عامل سیاسی قرار دارد. در مبارزهٔ ایدئولوژیک که ناشی از مبارزهٔ موجود در اجتماع است، عامل سیاسی بروز می‌کند. پس اگر ساختمان جامعه را به نور ماتریالیسم تاریخی مشاهده کنیم، معلوم می‌شود که پایهٔ اجتماع براساس اقتصاد قرار دارد و مافوق اجتماع، سازمان سیاسی و سازمان ایدئولوژیک گسترده شده است. ملاحظه می‌کنیم که پیش ماتریالیستها ساختمان ایدئولوژیک به منزلهٔ قلّه و رأس بنای اجتماع شناخته می‌شود و حال آنکه ایده‌آلیستها قسمت ایدئولوژیک را پایه و بنای جامعه می‌انگارند.

تا اینجا حرفهای شما را [طبق اصول خودتان] قبول می‌کنیم. به موجب همینهاست که به عقیدهٔ ما آن بحث دومی که انگلس و دیگران طرح کرده‌اند ـ که بعضی وجدانها وجدان کاذب است، ممکن است انسان در طبقه‌ای باشد و در اثر عوامل تبلیغی بر ضد آن

۱. [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

طبقه فکر کند ـ بی‌معنی است و نمی‌تواند معنی داشته باشد.

□

ـ انسان می‌تواند آینده‌نگری کند و محیط زندگیش را آنقدر توسعه بدهد که از ظرف زمان و مکان خارج شود. در نتیجه ممکن است مصالح و منافع امروزش را به خاطر مصالح و منافع بزرگتری در آینده فدا کند. آقای همایون چون به زندگی بعد از مرگ ایمان دارد و مصالح بزرگ آینده‌اش در گرو این فداکاری است، این کار را انجام می‌دهد. او حساب می‌کند که کسی بهشتی است که از مالش بگذرد و انفاق کند. کسانی که در سطح بالاتری می‌اندیشند و تکامل و رستگاری در جهان آخرت را در گرو گذشتن از مرحلهٔ پست مادی می‌دانند، به خاطر منفعت بزرگتر در آینده از منفعت آنی می‌گذرند.

این جواب به نظر من به هیچ وجه صحیح نیست؛ یعنی اولاً به قول طلبه‌ها «تفسیر بما لایرضی صاحبه» است. بحث در این نبوده که آیا انسان به خاطر نفعِ به معنی عامی که به خودش عاید می‌شود کاری می‌کند یا می‌تواند از دایرهٔ خیر خودش خارج بشود یعنی کاری را انجام دهد که خیر خودش را در آن کار در نظر نگرفته باشد. هیچ کس در دنیا پیدا نمی‌شود که مدعی شود انسان کاری را انجام می‌دهد بدون آنکه خیری را در نظر بگیرد.

ثانیاً طبق این مطلب، خود مذهب هم می‌تواند زیربنا واقع شود. چرا این طور نتیجه می‌گیرند که مذهب روبناست؟ اینکه شما دارید این جور گسترش می‌دهید که ایمان هم شخصیت انسان را توسعه می‌دهد و آن کسی که به حیات جاویدان ایمان دارد باز به خاطر منافعی که در دنیای دیگر به او برسد این کار را می‌کند، پس باز به خاطر منفعت این کار را کرده است. اگر شما اقتصاد را تا اینجا توسعه بدهید که شامل آنچه هم که در دنیای دیگر به انسان می‌رسد بشود، پس مذهب می‌آید جزو زیربنا قرار می‌گیرد. پس این نتیجه‌ای که اینها می‌خواهند بگیرند که مذهب به طور کلی روبناست، چه نتیجه‌ای است؟

ـ اگر می‌بینیم کارگری مثل بورژوا فکر می‌کند و یا سرمایه‌داری اندیشهٔ کارگری دارد، باید این جور توجیه کنیم که به خاطر توسعهٔ ارتباطات، آنها می‌توانند با فرهنگ یکدیگر آشنا شوند. موقعی که فرزند سرمایه‌دار

توانست با ارزشهای طبقهٔ کارگر آشنا بشود و در اثر مطالعه، جهت تاریخ را دریابد و به آن ایمان بیاورد و فرضاً متوجه شود که در آینده طبقهٔ کارگر پیروز می‌شود، نظام ارزشهایش دیگر ارزشهای سرمایه‌داری نیست. محیط برای این وجدان، ارزشهای تازه‌ای می‌سازد و وجدانش می‌شود وجدان کارگری.

اگر ما می‌گوییم فکر به نوبهٔ خودش اثر می‌گذارد، اولاً باید با منطق دیالکتیکی فکر کرد که درست است که فکر ابتدائاً زاییدهٔ شرایط است اما متقابلاً بر شرایط تأثیر می‌گذارد...

جنابعالی می‌فرمایید «منطق دیالکتیکی»؛ اگر مقصودتان تأثیر متقابل فکر و شرایط مادی است[1]، پس منطق ما دیالکتیکی است نه شما. پس چرا شما اسم یکی را زیربنا می‌گذارید؟ یکی را اصل و دیگری را فرع می‌دانید؟ شما که یکی را اصل و دیگری را فرع می‌دانید، منطقتان دیالکتیکی نیست.

یک وقت شما ـ همین‌طور که من عرض کردم ـ می‌گویید: شرایط مادی زندگی عامل مؤثری است روی وجدان، وجدان هم عامل مستقلی است که متقابلاً روی شرایط مادی اثر می‌گذارد، هردو روی یکدیگر اثر می‌گذارند بدون اینکه یکی را اصل و دیگری را طفیلی و تابع بدانیم.

اگر تأثیر متقابل است، این است که ما می‌گوییم. اگر شما یکی را تابع می‌دانید [و دیگری را متبوع، اینها چطور می‌توانند بر هم تأثیر متقابل بگذارند؟] ما نمی‌گوییم تابع نقش ندارد؛ دارد، ولی نمی‌تواند از تابعیتش خارج شود. تابع می‌تواند شرایط مادی را براساس آنچه که متبوعش او را می‌کشاند تغییر بدهد، ولی نمی‌تواند متبوع خودش یعنی ریشهٔ خودش را دگرگون کند.

ـ بحث این است که آیا ابتدائاً فکر بوده یا شرایط مادی؟

ابتدا هیچ کدام نبوده.

۱. [در اینجا سؤال‌کننده تأیید می‌کند که مقصودش همان گفتهٔ استاد است.]

ـ انسان موقعی که به دنیا آمد، خواستهای فیزیکی بدنش او را به عمل واداشته. خواسته غذا بخورد، رفته با طبیعت سروکار داشته و این برایش فکر ایجاد کرده. پس اول شرایط مادی بوده که فکر را ایجاد کرده است.

اول «خواسته» بوده که دنبال اینها بوده است.

ـ بله، کشش غریزی را که ما انکار نمی‌کنیم.

پس، از کشش غریزه شروع می‌شود.

ـ درست است. بسیار خوب، شرایط مادی را عامل نگیریم. مجموعهٔ روابط متقابلی است بین خواستهای فیزیکی فرد و محیط؛ یعنی خواستهای انسان و شرایط مادی. شرایط مادی فقط این صندلی نیست، آن روابطی است که انسان در طبیعت به وجود آورده است.

این مقدار را تا این حدودی که شما می‌خواهید بگویید، تقریباً کسی انکار ندارد. ولی مسئلهٔ تابع و متبوعی را که شما اینجا آوردید، برای ما توضیح دهید.

ـ بحثی مطرح است که در دوران اشتراکی یا دوره‌ای که طبقه‌ای وجود نداشته باشد، نیروی محرّکهٔ تاریخ چیست؟ باید گفت که قبل از اینکه بین انسانها نزاعی باشد، تضاد بین انسان و طبیعت عامل حرکت تاریخ بوده و در آینده هم همین عامل نیروی محرّکهٔ تاریخ خواهد بود؛ یعنی ممکن است نزاع بین انسانها تبدیل شود به نزاع انسان با طبیعت.

بدون شک مسئلهٔ جنگ انسان با طبیعت همیشه بوده، الآن هم هست. ولی در آینده‌ای که تضاد طبقاتی از بین برود، شک ندارد که باز تاریخ انسان وجود خواهد داشت و پیش هم خواهد رفت، ولی آیا به این شکل است که انسان باید حتماً در حال مبارزه با

طبیعت باشد یا اصلاً غریزۀ تسلط بر طبیعت ـ ولو بر دورترین نقاط آن ـ در انسان هست؟ بدیهی است که انسان به جایی می‌رسد که بر طبیعت زمین مسلط می‌شود ـ کما اینکه امروز هم بر قسمتهای زیادی مسلط شده است ـ ولی باز هم از تکامل باز نمی‌ایستد، می‌خواهد بر کرات آسمانها مسلط شود. ولی آیا اینکه انسان می‌خواهد بر کرات آسمانها مسلط بشود، در اثر جنگی است که کرات آسمانی با انسان دارند یا براساس یک غریزه‌ای است که در انسان هست که می‌خواهد بر همه چیز مسلط شود؟ چرا باز بیاییم به اصطلاح فرض یک جنگ و تضاد میان انسان و [طبیعت را مطرح کنیم؟!]

ـ تضادش اینجاست: موجود زنده ـ از جمله انسان ـ به طور فطری میل به توسعه و تجاوز دارد. هر موجودی مرتب می‌خواهد محیط زندگیش را توسعه بدهد و چون می‌خواهد توسعه دهد، با موانعی روبرو می‌شود، موانع در طبیعت.

موانع غیر از تضاد است، اشتباه نشود.

ـ خود این میل با موانع موجود در طبیعت در تضاد است. طبیعت که همیشه شرایط زندگی را آماده در اختیار فرد نمی‌گذارد. فرض کنیم اینجا مانعی است، اینجا خشکی است، آنجا سرد یا گرم است و... این موانع در برابر میل به تجاوز و توسعۀ زندگی است و بینشان تضاد است.

معذرت می‌خواهم که شما اینجا مفهوم تضاد را دارید... مثلاً من می‌خواهم از این در بیرون بروم، در بسته است و به صورت یک مانع در مقابل من هست. به این نمی‌گویند «تضاد»، نمی‌گویند تضاد میان من و در. تضاد در جایی است که از دو عامل، این می‌خواهد آن را از بین ببرد، آن می‌خواهد این را از بین ببرد. این تضاد است.

ـ می‌گوییم محدودیت محیط و شرایط زندگی در مقابل میل به توسعه...

ببینید! اینها پی در پی دخل و تصرف کردن و به اصطلاح از گوشه و کنار زدن است.

اول یک مطلب می‌گویند، بعد به آن مطلب ایراد وارد می‌شود، یک چیزی بر ضد آن می‌گویند؛ بر آن ایراد وارد می‌شود، یک چیز دیگر می‌گویند. مثل منطق مَرْدَنگی[۱] آقای مزیّنی است. می‌گفت شخصی گفته بود: چرا این مردنگی را که روی چراغ می‌گذارند، از جنس بلور گران قیمت درست می‌کنند؟ بیایند از مس بسازند که هیچ وقت نشکند. گفتند: از مس باشد نور نمی‌دهد. گفت: سوراخ سوراخش کنند تا نور بیرون بیاید. گفتند: آخر سوراخ سوراخ کنند، باز باد می‌آید خاموشش می‌کند. گفت: کاغذ بچسبانند.

به این شکل پی در پی باید ما جلو برویم و این را توجیه کنیم. این فکر روی این اساس به نظر من قابل توجیه نیست؛ یعنی این فکر ـ اگر روی نصّ مارکس بخواهیم بایستیم ـ که: «وجدان ما را وجود اجتماعی و طبقاتی ما می‌سازد» که این را علت گرفته و آن را معلول، قابل توجیه نیست. اگر می‌گفت محیط روی وجدان انسان اثر می‌گذارد، بسیار حرف خوبی بود کما اینکه متقابلاً وجدان انسان هم روی محیط انسان اثر می‌گذارد.

ـ لازمه‌اش این است که ثابت کنید که قبل از اینکه محیطی وجود داشته باشد، وجدان اولیه‌ای وجود دارد که بعداً محیط رویش اثر می‌گذارد. وجدان قبل از اینکه ما به وجود بیاییم چی هست؟

وجدان انسان خودِ انسان است. خود انسان قبل از محیطش وجود دارد، به این معنا که خود انسان جوری ساخته شده که نوعی خواسته‌ها در سرشت او هست، می‌خواهد محیطش اقتضا بکند می‌خواهد نکند. همان‌طور که خواسته‌های مادی را محیط به انسان نداده است[۲]، آن وجدانهای عالی هم که در انسان وجود دارد که انسان در عمق فطرتش خواهان عدالت و صلح و مهربانی و محبت است، بالقوّه در عمق وجدان انسان قرار داده شده است. البته هنوز کسی در دنیا نتوانسته هیچ غریزه از غرایزی را که مورد قبول است، تشریح کند که چیست، ولی لزومی ندارد. علم امروز هم نمی‌گوید من باید ماهیت هرچیزی را بفهمم، می‌گوید من وجود هرچیزی را در آثارش کشف می‌کنم. در انسان

۱. [سرپوش بزرگ بلورین که لامپ را زیر آن می‌گذارند تا از باد مصون بماند. (**لغتنامهٔ دهخدا**)]
۲. انسانی که برای زندگی طالب نان است، محیط طبقاتی این خواسته را به او داده یا ساختمان انسان؟

چنین چیزهایی وجود دارد، حالا کجاست، ریشهٔ این غریزه کجاست، مثلاً غریزهٔ دینی در کجای مغز ما وجود دارد، ما چه می‌دانیم کجا وجود دارد. غریزهٔ هنر و زیبایی در بشر هست، حالا در کجای وجود بشر نهفته است، کسی نمی‌داند، ولی چنین چیزی هست.

۲
نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

بحث ما در دو جلسهٔ گذشته دربارهٔ نظریه‌ای بود که در زمینهٔ تاریخ ابراز شده است که نیروی گردانندهٔ جبری تاریخ، نیازهای اقتصادی بشر است. نیروهای تولیدی جبراً تکامل پیدا می‌کنند و روابط تولید و توزیع ثروت تغییر می‌کند و طبعاً براساس اینها همهٔ شئون دیگر زندگی از آن جمله قانون، فرهنگ، مذهب، اخلاق، هنر و... جبراً تغییر می‌کند و نمی‌تواند ثابت بماند.

این مسئله را از آن نظر طرح کردیم که بحث ما دربارهٔ اسلام و مقتضیات زمان بود و این یکی از دلایلی است که افرادی می‌آورند برای اینکه هیچ قانونی نمی‌تواند ثابت و جاوید بماند.

دو تفسیر از زیربنا بودن اقتصاد

ما می‌خواهیم دو مطلب را بررسی کنیم. یکی اینکه این تشبیه که می‌گویند اقتصاد زیربناست، از نظر من اندکی مبهم است؛ یعنی دوجور می‌شود تفسیر کرد و از خود این تشبیه مقصود را فهمید.

یکی اینکه منظور از زیربنا، طبقهٔ زیرین سازمان اجتماع است. سازمانهای مختلف اجتماعی در حکم ساختمانی است که دارای چندین طبقه است. یک طبقه، طبقهٔ زیرین

است و طبقات دیگر طبقات رویین که بر روی این طبقه ساخته شده است. طبقات رویین به طبقهٔ زیرین وابستگی دارند ولی طبقهٔ زیرین، آن وابستگی را به طبقات رویین ندارد؛ یعنی اگر تغییر و حرکت و انهدامی در طبقهٔ پایین رخ بدهد، جبراً در طبقات بالا هم اثر می‌گذارد ولی اگر در طبقات بالا تغییر و انهدامی رخ بدهد، روی طبقهٔ پایین اثر نمی‌گذارد.

آیا مقصود از اینکه اقتصاد زیربناست این است که رابطهٔ اقتصاد و سایر مسائل، از قبیل رابطهٔ طبقهٔ پایین ساختمان با طبقهٔ بالای ساختمان است؟ اگر مقصود این باشد، این تشبیه بیش از این بیان نمی‌کند که با تغییر اقتصاد، سایر شئون تغییر می‌کند. این تشبیه فقط رابطهٔ منفی را بیان می‌کند و رابطهٔ مثبت مسائل اقتصادی را با سایر مسائل بیان نمی‌کند؛ یعنی این جهت را بیان نمی‌کند که همهٔ سازمانهای اجتماعی انعکاسی از روابط اقتصادی است و تمام کیفیات و خصوصیاتشان را از اقتصاد دارند، بلکه همین‌قدر می‌گوید که اگر سازمانی بنا شد، با تغییر اقتصاد خود به خود محکوم به تغییر است، اما این را که اصل به وجود آمدنش هم تابع اقتصاد است یا نه، بیان نمی‌کند.

این تعبیر را جور دیگری هم می‌شود تقریر کرد و آن اینکه مقصود از روبنا آن اصطلاح مخصوص معماری است. ساختمان یک اسکلت دارد که عبارت است از پایه‌ها (که مثلاً با آجر، آهن و سیمان بنا می‌شود)، سقف و این جور چیزها، و یک روبنا که بیشتر جنبهٔ زینتی و تفنّنی دارد مثل گچی که روی بنا می‌کشند، رنگ و روغنی که می‌زنند، نقاشی‌ای که می‌کنند، دکورها و امثال اینها.

اگر منظور این آقایان از روبنا و زیربنا ـ که زیربنا اقتصاد است و همه چیز دیگر روبنا ـ این باشد، گذشته از آن جهت که در تشبیه اول محکوم بود [یعنی حکم شده بود] (یعنی با خرابی طبقهٔ پایین، طبقهٔ بالا خراب می‌شود؛ اینجا هم با خرابی اسکلت، زینت و همهٔ این حرفها از بین می‌رود و به قول سعدی اگر خانه از پای‌بست ویران بود، نقش ایوان دیگر فایده ندارد) یک مطلب دیگر هم فهمیده می‌شود و آن اینکه غیر از اقتصاد، هرچیز دیگر جنبهٔ تفنّنی و ذوقی و غیرضروری دارد؛ یعنی در میان مسائل زندگی بشر، یک سلسله مسائل است که جزو ضرورتهای زندگی است و آنها خودشان را جبراً بر بشر تحمیل می‌کنند و حاکم بر بشر هستند و آن، مسائل اقتصادی است؛ سایر مسائلْ جبری و ضروری و حتمی نیست، تفنّنی و ذوقی است؛ آنها خودشان را بر بشر تحمیل نمی‌کنند و نمی‌توانند جبراً بر بشر حکومت کنند، بشر بر آنها حاکم است. پس مسائل اقتصادی مسائلی است که بر بشر حکومت می‌کند و او را می‌گرداند و بشر اجبار دارد که از آن پیروی

کند، و مسائلی غیر از آن از قبیل قانون، فرهنگ، هنر، اخلاق و مذهب، مسائلی است که اگر هم نبود، نبود. اگر بشر یک وقتی از مسائل ضروری خودش فارغ بشود، به این مسائل هم می‌پردازد ولی وقتی از آن مسائل فارغ نبود و ضرورتی پیش آمد، همیشه اینها را فدای آن می‌کند. بنابراین غیر از اقتصاد، همه چیز را باید غیرضروری تلقی کنیم.

دربارهٔ هنر این حرف، خیلی ساده است؛ می‌توان گفت که همین‌طور است. هنر امری است ذوقی و تفنّنی. بشر فراغتی داشته باشد به کارهای هنری می‌پردازد. وقتی که ذهن و خیالش از همه جا فارغ شد، می‌رود سراغ این‌جور مسائل، اما وقتی که پای ضرورت در میان باشد، همهٔ اینها را طرد می‌کند. آیا فرهنگ هم از همین قبیل است؟ و خصوصاً قانون؛ آیا قانون هم برای بشر یک امر تفنّنی است یا ضروری؟

به هرحال این، تعبیر دیگری است از آن تشبیه (زیربنا و روبنا). اگرچه نسبت به تعبیر اول در این تعبیر نکتهٔ اضافه‌ای فهمیده می‌شود ولی آن نقصی که در تعبیر اول بود، در این تعبیر هم هست. نقص تعبیر اول این بود که صاحبان این نظریه می‌خواهند بگویند که سایر مسائل پرتو و انعکاسی از مسائل اقتصادی است. تنها از جنبهٔ منفی نمی‌گویند که با از بین رفتن اینها، آنها از بین می‌روند؛ بلکه می‌خواهند بگویند اخلاق، هنر، مذهب و قانون در هر اجتماعی، انعکاسی است از روابط اقتصادی آن اجتماع، به طوری که اگر برای یک جامعه‌شناس بیان کنند که در فلان جامعه این قانون حکومت می‌کند، مردمش چنین اخلاقی دارند و مذهبش این جور است، او فوراً می‌تواند زیربنا را نشان دهد، بگوید: هان، این جور اخلاق و هنر و فکر نشان می‌دهد که نظام اقتصادی اینها چنین نظامی است؛ و متقابلاً اگر نظام اقتصادی جامعه‌ای را برای یک جامعه‌شناس بیان کنند، حدس می‌زند که جامعه‌ای که دارای چنین اقتصادی است، حتماً هنرش هم این است، اخلاقش هم این است، قانون و فرهنگش هم این است؛ یعنی تا این مقدار تبعیت و وابستگی قائلند، در حالی که آن تعبیر از آن تشبیه، از این نظر مطلب را نمی‌رساند. ولی لزومی ندارد که یک تشبیه که از طرف افرادی ابراز می‌شود، مبیّن تمام خصوصیات نظریاتشان باشد؛ نظریاتشان را در حرفهایشان گفته‌اند.

آیا در انسان فقط غریزهٔ تلاش برای معاش اصیل است؟

مطلب دیگر که باز باید روشن بشود این است ـ یعنی ما مطلب را می‌شکافیم و فقط به صورت شقوق ذکر می‌کنیم ـ که چرا چنین است؟ یعنی اگر ما این نظریه را قبول کردیم،

باید بپرسیم چرا این جور است؟ چرا اقتصاد اصل است و همه چیز دیگر فرع؟ ریشهٔ این امر چیست؟

برای این امر دو نوع ریشه می‌شود بیان کرد: یک ریشه، ریشهٔ روانی است؛ بگوییم این امر از یک خصلت ذاتی روانی بشر نشأت می‌گیرد. ریشهٔ دیگر مربوط به خصلت ذاتی اقتصاد از یک طرف، و خصلت ذاتی سایر مسائل از طرف دیگر است، چطور؟

اگر بگوییم منشأش خصلت روانی است، معنایش این است که از نظر این فلسفه، انسان موجودی است که فقط یک غریزه در وجودش اصالت دارد و هیچ غریزهٔ دیگر اصالت ندارد، و غریزه‌ای که اصالت دارد «تلاش برای معاش» است؛ بشر این جور ساخته شده است. همان‌طور که گیاهان یک ساختمان مخصوص دارند و حیوانات یک ساختمان مخصوص دارند، ساختمان انسان هم این‌گونه است. آنچه که در وجود انسان اصیل است، تلاش برای معاش است و هر چیز دیگر با هر رنگ دیگر که انسان داشته باشد، روح و باطن و ریشه‌اش باز نوعی تلاش برای معاش است؛ یعنی ممکن است تجلّیاتی در انسان وجود داشته باشد که آدمی در ابتدا نمی‌داند که این برای چیست، خیال می‌کند که امر مستقل و جداگانه‌ای است، ولی اگر آن را بشکافد می‌بیند این هم از همان تلاش معاش ریشه می‌گیرد. مثلاً انسان رفیقی پیدا می‌کند، در عالم دوستی و رفاقت این جور خیال می‌کند که ما با فلان کس دوست هستیم. چرا دوست هستید؟ همدیگر را دوست داریم و به خاطر اینکه یکدیگر را دوست داریم، معاشرت می‌کنیم، جلسات تشکیل می‌دهیم، به خانهٔ یکدیگر می‌رویم. ولی اگر روان بشر را بشکافند [معلوم می‌شود که] دوستی هم اصالت ندارد. انسان شخصی را دوست دارد که دوستی او برای معاشش مفید باشد. از همان لحظه‌ای که دوستی با یک دوست برای معاش انسان مفید نبود، تدریجاً این دوستی رو به خاموشی می‌رود و بعد از بین می‌رود. امور دیگر نیز از همین قبیل است.

اگر این حرف را بگویند، جوابش را چه مرجعی باید بدهد؟ جواب این حرف را علم روان‌شناسی باید بدهد که کارش تحقیق دربارهٔ غرایز بشر است. قدر مسلّم روان‌شناسی این نظریه را نمی‌پذیرد. علم امروز و روان‌شناسی امروز این نظریه را نمی‌پذیرد که در وجود بشر تنها یک غریزهٔ اصیل وجود دارد و آن همان غریزهٔ تلاش برای معاش است. حتی افرادی هم که افکار مادی دارند، منکر این حرف‌اند.

راسل معتقد است که سه غریزه در وجود انسان اصالت دارد: یکی همین غریزهٔ تلاش برای معاش، دیگر غریزهٔ جنسی و سوم غریزهٔ برتری‌طلبی و قدرت‌طلبی.

دیگران برای حقیقت‌جویی در انسان اصالت قائلند؛ یعنی معتقدند انسان به حسب سرشت و فطرت، حقیقت‌جو، کاوشگر و علم‌طلب آفریده شده است. بنابراین برای علم اصالت قائل هستند، برای هنر و زیبایی و اخلاق و مذهب اصالت قائل هستند. یا اگر نگوییم که به طور کلی چنین نظریاتی هست، لااقل در علم امروز این مسائل مطرح است و هنوز اینها به یک مرحلهٔ قطعی نرسیده است که غرایز اصیل بشر چیست؟ دانشمندترین دانشمندان هم در این مسائل اختلاف‌نظر دارند. مثلاً بعضی می‌گویند مذهب یک غریزهٔ اصیل در انسان است و بعضی می‌گویند نیست.

پس مطلب به این سادگی نیست که ما آن را به صورت یک فلسفه بیان کنیم و بعد بگوییم: لیس الّا و غیر از این هم چیزی نیست.

این مبتنی بر یک مسئلهٔ علمی است. این آقایان که خودشان بیش از دیگران سنگ علم را به سینه می‌زنند و فلسفهٔ خودشان را یک فلسفهٔ علمی و مبتنی بر علم می‌دانند، پس لااقل مبنای علمی نظریه‌شان را علم باید قبول کند. ولی علم چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. شاید هیچ روان‌شناسی در دنیا نباشد که برای انسان فقط یک غریزه قائل باشد، غریزهٔ تلاش برای معاش.

آیا وجدان فکری بشر مستقل است یا تابع؟

ریشهٔ دیگر روانی این مطلب، مسئلهٔ فکر بشر و به عبارت دیگر مسئلهٔ وجدان ادراکی بشر و وجدان فکری بشر است. در انسان نیروی استدلال هست. انسان در مسائل استدلال می‌کند، از مقدماتی به نتایجی می‌رسد. رسیدن انسان به نتایج به دو چیز بستگی دارد: یکی اینکه آن مقدمات اولیه‌ای که آنها را به عنوان اصل موضوع انتخاب کرده (یا اصول متعارفه‌ای که آنها را به کار می‌برد) چه مقدماتی باشد؟ چون از مقدمات شروع می‌کند تا به نتایج می‌رسد.

دیگر اینکه کیفیت به کار بستن آن مقدمات به چه نحو باشد؟ منطق صوری برای قسمت دوم است؛ یعنی منطق صوری برای این است که اگر انسان مقدماتی داشته باشد، این مقدمات را به چه شکل بسازد تا به نتیجهٔ درست برسد.

در همهٔ علوم، حتی علوم صددرصد تجربی، استدلال وجود دارد؛ چون بالاخره انسان در علوم تجربی هم تجاربی انجام می‌دهد و بعد محصول تجاربش را به صورت یک اصل کلی در می‌آورد؛ باز در آن استنباط وجود دارد.

حال آیا قوّهٔ فکر و ادراک بشر که در مسائل استدلال می‌کند، تابع چیزی است یا مستقل است؟ این خودش مسئلهٔ مهمی است. آیا قوّهٔ فکر بشر و ریشه‌های وجدان فکری بشر، یک نیروی مستقل است یا نه؟

از همهٔ مسائلی که انسان در آنها استدلال می‌کند، ریاضیات روشن‌تر است. پایهٔ ریاضیات یک سلسله اصول متعارفه و اصول اولیه است. آن اصول اولیه که در فکر بشر پیدا شده است، چه پایه‌ای دارد؟ پایه‌ای دارد یا ندارد؟ ممکن است بگویید: پایه‌اش حس است، ریشه‌اش حواس بشر است که در نتیجهٔ یک سلسله احساسهای مکرر، سلسله اصولی در فکر و عقل بشر پیدا شده است. ما حالا به این قضیه کار نداریم که آیا همهٔ اصول عقلی بشر از حواس گرفته می‌شود یا اصولی هم داریم که از حواس گرفته نشده‌اند؟ می‌گوییم آیا این اصول که در عقل و فکر ما در اثر احساسهای مکرر پیدا شده، ریشه‌اش همین است یا به نیازهای زندگی بشر و به عبارت دیگر به منافع و مصالح بشر هم بستگی دارد؟ مثلاً یک روز منفعت ما اقتضا می‌کند که ۵×۵ مساوی ۲۵ باشد. ممکن است در یک جا منفعت ما اقتضا نکند که ۵×۵ مساوی با ۲۵ باشد، در آنجا اگر ۵×۵ مساوی ۲۴ باشد منفعت ما بهتر تأمین می‌شود. یعنی واقعاً اگر منافع ما تغییر کرد، فکر ما هم دربارهٔ این جور مسائل تغییر می‌کند؟ این وجدان فکری ما بستگی دارد به منافع ما، به اغراض و هدفهای ما؟ یا اینها به هر جا بستگی داشته باشند، به حوایج و نیازهای ما بستگی ندارند؟

یا فرض کنید در فلسفه می‌گویند: دور و تسلسل محال است، محال است که پیدایش دو شیء متوقف بر یکدیگر باشد؛ یعنی پیدایش این، متوقف باشد به پیدایش آن و برعکس؛ یعنی این، وجودی وابسته به وجود آن و در واقع معلولش باشد و باز آن، عیناً وابسته به وجود این و معلولش باشد و به عبارت دیگر این دو فرد هر دو، هم علت یکدیگر باشند هم معلول یکدیگر نه اینکه از جنبه‌ای یکی علت باشد و دیگری معلول، و از جنبهٔ دیگر برعکس؛ آن، دو جنبه می‌شود [و مانعی ندارد.]

این یک چیزی است در فکر بشر. فکر بشر در این جور مسائل استقلال دارد یعنی تابع خواستها و مصالح و رژیم زندگی و این چیزها نیست. بهترین دلیلش همین است که می‌بینید در علوم (فیزیک، ریاضی، علوم فضایی) دانشمندان شوروی و چین که در رژیم خاصی زندگی می‌کنند ـ رژیمشان اشتراکی است و نظام زندگیشان یک نوع نظام است ـ و دانشمندان آمریکایی که در رژیم دیگری درست مغایر با این رژیم و ضد این رژیم زندگی می‌کنند، در لابراتوارهایشان وقتی که می‌خواهند مسائل را مطالعه کنند، با دو عینک

مختلف نمی‌بینند که چون در دو نظام زندگی می‌کنند او با یک عینک می‌بیند و یک جور استنباط می‌کند و این با عینک دیگری مطالعه می‌کند و جور دیگری استنباط می‌کند!

البته هیچ مانعی ندارد که متد علمی این با متد علمی آن مخالف باشد، کما اینکه مانعی ندارد در دو دانشگاه آمریکا دو متد علمی باشد یا در چین یک متد علمی باشد، در شوروی متد دیگری باشد یا در خود شوروی دو متد علمی باشد. ولی آنچه که قطعی و مسلّم است این است که افکار علمی و فلسفی بشر ملعبهٔ نظام زندگی بشر نیست که نظام زندگی، وجدان فکری بشر را از اصول و ریشه عوض کند.

به هر حال این هم مسئله‌ای است که به علم (علم‌النفس) مربوط است و در علم‌النفس (روان‌شناسی) چنین نظری تأیید نشده که اصول فکری بشر با تغییر نظام زندگی بشر تغییر می‌کند.

چیزی که بیشتر منشأ مغالطه می‌شود [خلط میان اندیشه‌های عملی و اندیشه‌های نظری است.] قدمای فلاسفه متوجه یک نکتهٔ بسیار عالی شده بودند و آن اینکه بعضی مسائل، قراردادی است نه واقعی. مسائل قراردادی فکر بشر متغیر است و به آنها اندیشه‌های عملی می‌گفتند در مقابل اندیشه‌های نظری، و به عبارت دیگر می‌گفتند: فکر بشر دربارهٔ «جهان آنچنان که هست» تابع اغراض انسان نیست، ولی فکر بشر دربارهٔ «جهان آنچنان که باید» تابع اغراض و اهداف انسان است. اینکه دور، محال است یا نه، فکری است دربارهٔ جهان آنچنان که هست. اینکه فلان عدد ضرب در فلان عدد مساوی با فلان عدد است، فکری است دربارهٔ جهان آنچنان که هست. ریاضیات و فلسفه و طبیعیات جزو علوم نظری هستند. ولی علومی که دربارهٔ «آنچه باید» بحث می‌کنند مثل اخلاق، سیاست و تدبیر منزل (در تقسیماتی که قدما می‌کردند) که از اینجا مسئلهٔ حسن و قبح مطرح می‌شود: فلان چیز خوب است، فلان چیز بد، این زیباست و آن زشت؛ اینها تغییر می‌کنند.

یک اختلاف‌نظر میان متکلمین و فلاسفه در این بود که متکلمین مسائل مربوط به حسن و قبح را در الهیات دخالت می‌دادند، می‌گفتند: چنین کاری برای خداوند حسَن است پس می‌کند، و چنین کاری قبیح است پس نمی‌کند. و فلاسفه می‌گفتند: حسن است و قبیح است، مسائل مربوط به زندگی بشر است و از حدود اندیشهٔ بشر هم خارج نیست.

اینکه عده‌ای از علمای امروز نظر داده‌اند که فکر و وجدان فکری بشر ملعبهٔ شرایط زندگی است، از اینجا بوده که در مطالعات خودشان در میان ملل و اقوام دیده‌اند که اصول

افکار بشر دربارهٔ زشتی و زیبایی کارها (یعنی در بُعد حُسن و قبح عقلی) بسیار متفاوت است، یعنی تابع شرایط زمانی و مکانی است. گفته‌اند وقتی ما به قبیله‌ای وارد می‌شویم، می‌بینیم فلان کار در حد اعلیٰ زشت است و در قبیلهٔ دیگر که وارد می‌شویم، می‌بینیم همان کار در حد اعلیٰ زیباست. آنها به عقلشان استناد می‌کنند، اینها هم به عقلشان استناد می‌کنند.

یک امر بعد از اینکه در میان مردم عادت شد، همه می‌گویند خوب است. یکدفعه که عادت تغییر می‌کند، همهٔ مردم می‌گویند بد است، مثل پوشیده بودن یا نبودن سر در حضور افراد محترم. تا چند سال پیش اگر کسی در حضور یک شخص محترم کلاه یا عمامه‌اش را به سر نمی‌گذاشت و سر لخت وارد می‌شد، بی‌احترامی بود. حالا مثل اینکه قضیه برعکس است، وقتی که شخص وارد مجلس می‌شود کلاهش را دم در می‌گذارد و سر لخت می‌رود، یعنی ادب و احترام این‌جور اقتضا می‌کند. یا مثل وضع پوشش زنها: صرف‌نظر از اینکه مصلحت چه اقتضا می‌کند، در یک جامعه یک جور لباس پوشیدن زیباست، جور دیگر زشت است؛ در جامعهٔ دیگر یا در زمان دیگر، اوضاع درست برعکس می‌شود، آنچه را که سابق زشت می‌دانستند الآن زیبا می‌دانند.

مسائل زشتی و زیبایی که مربوط به «بایدها» است یعنی باید این‌جور باشیم یا نباید این‌جور باشیم، از بحث ما خارج است. ما این مطلب را می‌گوییم تا کسی اینها را بر ما نقض نکند. ما اینها را اندیشه‌های عملی و متغیر می‌دانیم. ولی از این اندیشه‌ها که خارج بشویم و سراغ اندیشه‌های نظری یعنی فلسفه‌ها و علوم برویم [می‌بینیم متغیر نیستند.]

علوم به هیچ وجه ملعبه و تابع خواستها، عادات، مقررات، عرفیات یا شرایط خاص زندگی، غنا و فقر نیست. یک بچهٔ فقیر صُعلوک مسائل خاص فلسفی یا طبیعی یا ریاضی را همان‌طور تلقی می‌کند که یک بچهٔ ثروتمند. البته ممکن است از نظر ساختمان مغزی با همدیگر تفاوت داشته باشند؛ فقیر باهوش‌تر باشد، غنی کم‌هوش‌تر یا برعکس، ولی به هرحال به فقر و غنایشان مربوط نیست. فقیرِ فقیر و غنیِ غنی هم قضاوتشان دربارهٔ مسائل نظری علمی یکسان است؛ یعنی فقر و غناشان تأثیری در این قضاوت ندارد.

بنابراین اگر ما بخواهیم مذهب، هنر و خصوصاً فرهنگ را تابع مسائل اقتصادی بدانیم بستگی به این دارد که فکر را در مسائل نظری تابع بدانیم. این هم چیزی است که علم آن را نمی‌پذیرد.

ممکن است کسی چیز دیگری بگوید؛ بگوید اینکه ما می‌گوییم اقتصاد زیربناست،

مربوط به خصلت روانی بشر نیست که شما ما را به ناحیهٔ علم‌النفس ببرید و از آن ناحیه ما را محکوم کنید. ما منکر غرایز گوناگون بشر نیستیم، منکر اصالت فکر بشر هم نیستیم ولی علت اصالت اقتصاد و تبعیت مسائل دیگر از آن، خصلت خاص اقتصاد و خصلتهای خاص آنها می‌باشد که مسائل غیر اقتصادی مجردند یعنی وابسته به امور خارجی نیستند. مثلاً می‌نشینیم قانونی را وضع می‌کنیم. این قانون، دیگر به یک امری در خارج بستگی ندارد. مذهب یک امر وجدانی است و به خارج از وجود ما بستگی ندارد. هنر و اخلاق هم همین‌جور. ولی اقتصاد عیبش این است که وابسته به ماده و شرایط خارجی است؛ بستگی دارد به مواد زمین، به اموری که ما تولید می‌کنیم، به نیروهایی که مولّدند. از این جهت اقتصاد یک امر خارج از اختیار بشر است، چون شرایط مادی و خارجی دارد و آن شرایط تغییر می‌کنند و طبعاً خودشان را بر بشر تحمیل می‌کنند و بشر در مقابل آنها چاره‌ای ندارد، کما اینکه واقعاً هم همین‌طور است. الآن ما نمی‌توانیم خودمان را با شرایط مادی زندگی تطبیق ندهیم، اصلاً امکان ندارد.

ممکن است گوینده بگوید: ما منکر اصالت فرهنگ نیستیم. ما منکر این نیستیم که فرهنگ بشر از یک غریزهٔ ذاتی در بشر سرچشمه می‌گیرد که همان حقیقت‌جویی باشد. مذهب را هم منکر نیستیم. ولی بالاخره بشر باید میان نیازهایش هماهنگی برقرار کند، نمی‌تواند نکند. اقتصاد به دلیل اینکه به امور خارجی بستگی دارد و خارج از اختیار بشر است و خودش را بر بشر تحمیل می‌کند، بشر در مقابلش چاره‌ای ندارد، نمی‌تواند آن را با مذهب و اخلاق و غیره تطبیق بدهد. ولی اینها امور مجردی هستند در اختیار خودش؛ اگر قانون است فوراً عوضش می‌کند، اگر مذهب است فوراً شکلش را تغییر می‌دهد و به شکل دیگری درمی‌آورد، و اگر فکر است باز بستگی به خودش دارد، وضعش را تغییر می‌دهد. علت اصالت اقتصاد و فرعیت آنها، خصلتهای روانی بشر نیست، علتش این جهت است. بشر در شرایط خاص اقتصادی قرار می‌گیرد، ولی نیازش به فرهنگ بجای خود هست. می‌بیند نمی‌تواند آن را تابع فرهنگ کند، فرهنگ را تابع آن می‌کند، چون فرهنگ مجرد و بی‌ریشه است یعنی ریشه‌ای خارج از وجود خودش ندارد، ولی اقتصاد ریشه‌ای خارج از وجود خودش دارد. می‌بیند به مذهب نیاز دارد و مذهب را نمی‌تواند رها کند. ولی می‌بیند اقتصاد را که نمی‌تواند با مذهب تطبیق بدهد، مذهب را با اقتصاد تطبیق می‌دهد. می‌بیند به هنر هم نیاز دارد ولی اقتصاد را که نمی‌تواند با هنر تطبیق بدهد، هنر را با اقتصاد تطبیق می‌دهد. ریشهٔ اصالت اقتصاد و عدم اصالت

این امور، وابسته بودن اقتصاد به مواد خارجی و وابسته نبودن اینها به این مواد است.

این البته نظریه‌ای است ولی این نظریه را هم نمی‌شود قبول کرد، چون درست است که آن امور دیگر ریشه‌ای در مادهٔ خارجی ندارند ولی آنچنان هم بی‌ریشه نیستند که در اختیار بشر باشند و هرجور دلش بخواهد تغییر می‌دهد. مثلاً اخلاق؛ بگوید: من به اخلاق نیاز دارم. تا امروز اخلاق متناسب با شرایط اقتصادی این جور بود که وجدان اخلاقی حکم می‌کرد راستی خوب است. حالا که با اقتصاد امروز نمی‌شود اخلاق این باشد، خودمان را با وضع جدید تطبیق می‌دهیم، وجدان ما یکمرتبه تغییر می‌کند، می‌گوید از امروز دیگر بنا را گذاشتیم بر اینکه دروغ خوب است. نه، اخلاق اینچنین هم مجرد و بی‌ریشه نیست که انسان بگوید حالا که نمی‌شود اقتصاد را با اخلاق تطبیق کرد، پس اخلاق را تغییر می‌دهیم؛ یعنی به همین سهولت که لباسی را درمی‌آوریم و لباس دیگری می‌پوشیم، فوراً وجدان اخلاقی‌مان را عوض کنیم. تا امروز می‌گفتیم عدالت خوب است، ظلم بد است، باید با ظلم مبارزه کرد، باید از عدالت حمایت کرد. حالا می‌بینیم اوضاع جور دیگری اقتضا می‌کند، فوراً این وجدان را دور می‌اندازیم، یک وجدان دیگر می‌آوریم و می‌گوییم ظلم خوب است، عدالت بد است. ما بالاخره به یک وجدانی نیاز داریم؛ این وجدان را رها می‌کنیم، یک وجدان دیگر می‌گیریم. یا تا امروز وجدان مذهبی این طور خوب بود. حالا که می‌بینیم نمی‌شود، فوراً این وجدان مذهبی را کنار می‌گذاریم، یک وجدان دیگر به خودمان می‌دهیم؛ و همین طور اصول فکری.

تأثیر متقابل غرایز انسان در یکدیگر

مسائل این طور هم بی‌ریشه نیستند. هیچ‌کدام اینها این جور نیست. حق این است که همهٔ اینها غرایزی اصیل در بشر هستند و بشر گاهی به حکم نیازهای اقتصادی خودش، تغییراتی در سایر نیازها می‌دهد و گاهی به حکم سایر غرایزش، روی این غریزه‌اش حکم می‌کند؛ یعنی همهٔ اینها در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و گاهی یکی بر دیگری حکومت می‌کند. معنای حکومت کردن نه این است که آن را بکلی از ریشه دگرگون می‌کند، بلکه معنای آن این است که حکم او را ساقط می‌کند یعنی او را در حد بالقوّه نگه می‌دارد. مثلاً وجدان مذهبی انسان یک چیز را حکم می‌کند و نیاز اقتصادی‌اش چیز دیگری را. در اینجا ممکن است که دنبال معاشش برود، نه اینکه وجدان مذهبی‌اش فوراً تغییر می‌کند! نه،

این را در حد بالقوّه می‌گذارد، مغفولٌ‌عنه می‌گذارد؛ یعنی پا روی وجدان مذهبی یا اخلاقی یا علمی خودش می‌گذارد. عکسش هم در دنیا مشاهده شده است؛ یعنی انسان به خاطر اخلاق، مذهب، علم، بر وضع اقتصادی خودش حکومت می‌کند؛ به خاطر اخلاق، نظام اقتصادی خودش را تغییر می‌دهد؛ اخلاقش بر اقتصادش حکومت می‌کند، مذهبش بر اقتصادش حکومت می‌کند.

□

سؤال: ۱. مادیون می‌گویند: «محرّک انسان، جلب منافع و کسب لذت است». شهوت، پول و برتری‌طلبی هم جزو منافع است. انسان برای کسب لذت بیشتر، مغزش را به کار می‌اندازد. آنوقت وسایل تولید را کاملتر می‌کند. در نتیجه شرایط اقتصادی زمان تغییر می‌کند. در آن صورت روبنا هم ـ که می‌گویند شامل هنر، فرهنگ، مذهب، آداب و رسوم، قوانین و... است ـ عوض می‌شود.

۲. آقای مطهری فرمودند: باید از علم سؤال کرد که آیا بر وجود بشر فقط غریزهٔ منفعت‌طلبی حکومت می‌کند یا چیزهای دیگری هم هست؟ روان‌شناسی این را خیلی طرد نمی‌کند و تقریباً تأیید می‌کند که انسان تمام کارهایش براساس منافع خودش است. در کتاب آقای دکتر سیاسی در شرح حال بعضی بیمارها می‌گوید: «اینها فداکاری و ایثارمی‌کنند، منافع خودشان را زیر پا می‌گذارند، خود را فدای جمع می‌کنند...». ما می‌خندیدیم که اینها کارهای انسان کامل است، او می‌گوید بیمارند و آدم طبیعی را کسی می‌داند که منافعش را در راه مردم و اجتماع کنار نزند...

۳. مسائل اجتماعی مسائل آماری هستند و لذا نمی‌شود روی یک نفر حکم صادر کرد. روان‌شناسان هم در مسائل روانی بر آمار تأکید می‌کنند. آنها می‌گویند بیشتر مردم برنامه زندگیشان این طور است که دنبال منفعت می‌روند و اگر از رفتارشان چیز دیگری مشاهده می‌شود، فقط تظاهر است؛ یعنی اگر اظهار دوستی و اخلاص بی‌شائبه می‌کنند، زیر پرده خبر دیگری است که شاید خودشان هم ندانند.

۴. مارکسیستها نمی‌گویند غنی از تجربیات، یک چیز استنباط می‌کند و فقیر چیز دیگر. آنها می‌گویند: طرز تفکر جامعه جبراً تابع شرایط

اقتصادی است. مثلاً در دوران بردگی، طرز تفکر و اخلاقیات بردگی حکومت می‌کرده و در دوره‌های بعد چیزهای دیگر. در آن وقت می‌گفتند انسان خوب (بردهٔ خوب) کسی است که به مولای خود وفادار باشد، امروز جور دیگری است. آنها می‌گویند در رژیمی که یک طرز تولید مخصوص بر اقتصاد حکومت می‌کند، طرز تفکر مردم هم تابع آن است. لذا نمی‌گویند اقتصاد زیربناست، بلکه می‌گویند طرز تولید اقتصاد زیربناست. طرز تولید اقتصاد در دوران بورژوازی یک جور است، در دورهٔ کمونیسم یک جور دیگر.

من اول جواب مطلب آخر را عرض می‌کنم. نه، این جور نیست که آقای مهندس فرمودند. اولاً از نظر اینها ریشهٔ اینکه با تغییر نظام اجتماعی سایر مسائل تغییر می‌کند، این است که انسان تابع جوّ خودش است. ریشه‌اش این است و نتیجه‌اش هم جز این نمی‌تواند باشد که انسان در هر جوّ مادی که قرار بگیرد، همان‌طوری فکر می‌کند که آن جوّ مادی اقتضا می‌کند (یعنی منافعش در آن جوّ مادی حکم می‌کند)، و بنابراین جبراً فقر هم همین‌جور است. گذشته از این، تصریحی که یکی از پیشروان مارکسیسم[1] می‌کند و این جملهٔ معروف از اوست که: یک نفر در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می‌کند[2]، همین مطلب است. یعنی مثلاً همین آقایی که امروز در یک نظام طبقاتی جزو طبقهٔ کارفرماست، الآن یک طرز تفکر دارد؛ اگر یکمرتبه در اثر یک بحران وضع اقتصادی ورشکست بشود و مجبور گردد کارگر بشود، یعنی یک ماه بعد به صورت یک کارگر در بیاید، آن وقت وجدانش فرق می‌کند. چون حالا کارگر است یک وجدان دارد، سابقاً کارفرما بود وجدان دیگری داشت. برعکس اگر کارگری از طبقهٔ خودش خارج شود و به طبقهٔ کارفرما بیاید، وجدانش آناً عوض می‌شود.

او در کمال صراحت این مطلب را می‌گوید، و الّا «شرایط طبقاتی» دیگر معنی نداشت. چرا می‌گویند انسان در هر طبقه‌ای که باشد یک جور فکر می‌کند که در طبقهٔ دیگر فکر نمی‌کند؟ دو طبقه که در یک زمان هستند، و شرایط تولیدی و نیروهای تولیدی

---

۱. [فویر باخ]

۲. [اصل جمله چنین است: تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می‌کند: **اصول مقدماتی فلسفه**، ص ۱۹۶]

طبقهٔ کارفرما و طبقهٔ کارگر در یک زمان که یک جور است. اینکه کارگر یک طرز تفکر دارد و کارفرما طرز تفکر دیگر، علتش این است که جوّ زندگی فردی و شخصی این با جوّ زندگی فردی و شخصی او فرق می‌کند، و همان جملهٔ معروف «یک انسان در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می‌کند» مؤیّد این مطلب است.

راجع به مسائل اول هم در آن جلسه عرض کردیم، بحث در این نیست که انسان برای منافع خودش کار می‌کند یا برای لذت؟ انسان برای لذت کار می‌کند. این امری است که شاید احدی در دنیا منکرش نباشد. تا انسان از کاری که می‌کند نوعی لذت نبرد، نمی‌کند. این دیگر ساختمان انسان است. همان کسی هم که ما می‌گوییم از لذات مادی خودش می‌گذرد، نه این است که به بی‌لذتی پناه می‌برد. او در این گذشت، لذتی می‌بیند که برای او عالیتر و راقی‌تر است؛ یعنی از خورانیدن بیشتر لذت می‌برد تا از خوردن، از پوشانیدن بیشتر لذت می‌برد تا از پوشیدن. سعدی هم می‌گوید:

اگر لذت ترک لذت بدانی دگر لذت نفس، لذت نخوانی

هیچ کس نگفته که بشر برای لذت کار نمی‌کند. خود پیغمبران هم که مردم را دعوت به آخرت و خدا و عبادت کرده‌اند، گفته‌اند نمی‌دانید چه لذتها و بهجتهایی در اینجا هست! لذتی که امیرالمؤمنین از عبادتش می‌برد، هیچ عیّاشی از هیچ کاباره‌ای نمی‌برد. کسی نمی‌گوید امیرالمؤمنین عبادت می‌کرد و یک ذره هم لذت نمی‌برد. به یک مفهوم، منفعت است. انسان هر منفعتی را به خاطر لذت می‌خواهد. منتها بحث مادی و غیر مادی این است که مادی لذت را منحصر می‌داند به آنچه که ناشی از مادیات زندگی است. غیر این مادیین (یعنی ماتریالیست دیالکتیسین‌ها) «منافع مادی» را همین‌طوری که شما گفتید توجیه می‌کنند؛ یعنی اختصاص نمی‌دهند به منافع اقتصادی، شهوت جنسی را هم جزو آن می‌دانند، برتری‌طلبی را هم یک امر مادی می‌شمارند (آن را جزو معنویات نمی‌شود شمرد). ولی در مکتب اینها (مارکسیسم) مطلب این جور نیست که منافع مادی را شامل امور جنسی هم بدانند، و لهذا ـ عرض کردم ـ امثال راسل این را رد می‌کنند. دیگر نمی‌شود گفت که راسل هم حرف اینها را نمی‌فهمیده. راسل مارکس را رد می‌کند و می‌گوید این نظر درست نیست به این دلیل که ما نمی‌توانیم غریزهٔ جنسی را از اصالت بیندازیم.

اینها برای اموری اصالت قائلند که قابل مبادله باشد، به عبارت دیگر کلی‌اش مطلوب باشد نه شخصش، امری که بشود آن را داد مثلش را گرفت. به همین دلیل مسئلهٔ عشق

یا مسئلهٔ فرزند، خارج از این بحث است چون مسئلهٔ عشق و مسئلهٔ فرزند جنبهٔ شخصی دارند؛ یعنی انسان بچهٔ خودش را که دوست دارد، روی یک ارزش کلی نیست، بچهٔ خودش را دوست دارد و فقط هم همین را دوست دارد؛ یعنی اگر بروند بچهٔ دیگری بیاورند که همه چیزش از او بهتر باشد، زیباتر باشد، خوش‌زبان‌تر باشد، باهوش‌تر و بانمک‌تر باشد، بگویند آقا تو بچه می‌خواهی دیگر، بهترش را به تو می‌دهیم، او را به ما بده، قبول نمی‌کند، برای اینکه غریزه به شخص این بچه تعلق گرفته. می‌گوید: همین را می‌خواهم. همان بچهٔ کور و کچل خودش را به بچه‌های خیلی خوب مردم ترجیح می‌دهد.

مسئلهٔ عشق هم همین‌طور است. هرکسی نه این است که به یک همسر به طور کلی علاقه‌مند می‌شود، یک کلیِ همسر! آن جلسه عرض کردم، [غلام عاشق به اربابش] گفت: عاشق هرکسی هستم که شما مصلحت بدانید! نمی‌شود انسان عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بداند؛ مثل قالی نیست. شما قالی‌ای را که در اتاقتان افتاده، فقط از آن جنبه‌های کلی‌اش می‌خواهید، مثلاً قالی‌ای است کرمانی، خصوصیتش چنین، ارزشش این‌قدر و... اگر همین الآن کسی یک قالی دیگر برای معاوضه بیاورد و شما ببینید از این بهتر است، آناً قالی را به او می‌دهید.

در این جور مسائل، عُلقه، علقهٔ شخصی و فردی است. یک زن همین خصوصِ شوهر خودش را می‌خواهد. اگر زنی حاضر باشد شوهرش را معاوضه کند، می‌گویند شوهردوست نیست، اصلاً او را زن خانواده حساب نمی‌کنند، کما اینکه اگر مردی حاضر باشد زنش را با یک زن دیگر به اصطلاح «فی» بزند و بگوید اگر زنی با این شرایط پیدا شود من فوراً معاوضه می‌کنم، او را شوهر حسابی تلقی نمی‌کنند. هرکسی به زن خودش، به شخص همان زن علاقه‌مند است و هر زنی هم به شخص همان شوهرش علاقه‌مند است، و لهذا اینها جزو مسائل اقتصادی و تجاری نیست. این تعمیمی که شما می‌دهید، برای توجیه حرف آنهاست اما چیزی نیست که با حرف آنها تطبیق کند.

این چیزهایی هم که حضرتعالی راجع به آمار فرمودید که در مسائل اجتماعی براساس اکثریت حکم می‌کنند، آن اکثریتی که شما می‌گویید مضر به حرف ما نیست. ما می‌گوییم غریزهٔ منحصر در بشر این نیست ولو موارد کمی هم پیدا شود [که نشان بدهد غرایز دیگری نیز در بشر وجود دارد.] همان نهرو هم اگر منحصر به خودش باشد [کفایت می‌کند.] آنوقت می‌گویید: از نظر علم امروز، نهرو یک آدم بیمار تلقی می‌شود. امثال نهرو در دنیا بسیار زیاد هستند.

چقدر افراد بوده‌اند و هستند که یک عمر زندگی زاهدانه می‌کنند برای اینکه ریاستشان محفوظ باشد. این قضیه، دیگر در پیشوایان مذهبی غیر متقی و پیشوایان مذهبی دروغین هست. بگذریم از دو دسته پیشوای مذهبی که در اثر نعمت حماقت مریدهایشان، از عالیترین لذتهای مادی دنیا بهره‌مند بودند: یکی پیشوایان اسماعیلی‌ها[۱]، یکی هم پیشوایان بهایی‌ها تا شوقی افندی زنده بود، حالا که به صورت هیئت درآمده است. همهٔ پیشوایان مذهبی دنیا اگر بخواهند مقام پیشوایی‌شان را حفظ کنند، راهی ندارند جز محروم کردن خود از لذتها. البته شکی نیست که میان اینها عده‌ای هم هستند که روی ایمان و اعتقاد و تقوا [آن‌طور زندگی می‌کنند]، آن بجای خود، ولی هیچ کس هم انکار ندارد که اقلاً نیمی از آنها این همه محرومیتها را در زندگی متحمل می‌شوند فقط به خاطر اینکه مقامشان محفوظ باشد. این امری است که خیال نمی‌کنم قابل انکار باشد. امر خیلی محدودی هم نیست که بگوییم یک نفر بوده، دو نفر بوده، پنج نفر بوده؛ همیشه در دنیا هستند و زیاد هم هستند. ممکن است یک نفر در این تهران باشد که اگر یک آدم عادی باشد، دل او ممکن است بترکد؛ آدم مثلاً به خدا اعتقاد نداشته باشد و کارش به خاطر خدا هم نباشد، آنوقت مثلاً نواحی بالای شهر تهران را در همهٔ عمرش نمی‌بیند برای اینکه مبادا مریدها ناراحت بشوند. چقدر باید غریزهٔ جاه‌طلبی در او قوی باشد که تا این حد برای خودش محرومیت ایجاد کند! این هست و خیال نمی‌کنم قابل انکار باشد.

۱. آنها کُرهایی هستند که با هیچ چیزی نجس نمی‌شوند!

جامعه و تاریخ از نظر قرآن

در دنبالهٔ بحث چهار جلسهٔ پیش راجع به ماهیت تاریخ از نظر قرآن [مطالبی عرض می‌کنیم.] البته منظور این است که قرآن منطق خودش را در جریانهای تاریخ بر چه مبنایی گذاشته است؟ ما در آن جلسه مقداری بحث کردیم و چون به مطالعات جدیدی برخورد کردیم، ناچار آنها را اینجا ذکر می‌کنیم، اگرچه ممکن است بعضی از مطالب تکراری باشد.

آیا قرآن برای جامعهٔ بشری شخصیت قائل است؟

اولین مسئله در اینجا این است که اساساً آیا قرآن برای جامعهٔ بشری، برای اجتماع انسانها شخصیت قائل است یا اینکه نه، برای اجتماع شخصیتی قائل نیست و اجتماع در منطق قرآن چیزی نیست جز همان افراد، و قرآن طرف سخنش فقط افراد است و هدفش هم افراد هستند، و غیر از افراد چیز دیگری را در نظر ندارد و نمی‌بیند؟

اگر به این دید نگاه کنید، هیچ فرقی میان جامعهٔ انسان و یک باغ پر از درخت نیست. باغ پر از درخت هرچه هست درخت است، مجموع درختهاست و هر درختی برای خودش یک دنیای جداگانه دارد. هر درختی ارتباط مستقیم با آب و هوا و خاک و نور و حرارت و غیره دارد و هیچ درختی در سرنوشت درخت دیگر تأثیر ندارد؛ یعنی مجموع

درختها یک پیکر واقعی ـ نه قراردادی ـ به نام جامعهٔ درختان نیستند.

آیا انسانها هم از همین قبیل‌اند که اگر در مورد انسانها بگوییم: «بنی آدم اعضای یک پیکرند» فقط یک تعبیر شاعرانه کرده‌ایم؟ یا نه، اصلاً این یک واقعیت است. افراد انسان پیوندهایی واقعی با یکدیگر دارند که مردمی که با هم زندگی می‌کنند، طبعاً و واقعاً به صورت یک پیکر در می‌آیند و افراد اجتماع واقعاً تا حدود زیادی حکم اعضا را پیدا می‌کنند؛ یعنی استقلالشان تا حدودی محو می‌شود و تابع آن وحدت و روحی می‌شوند که بر جامعه حکمفرماست.

اگر این دومی را گفتیم، آنگاه این سؤال پیش می‌آید: افراد که عضو جامعه هستند ـ و جامعه خودش یک واقعیتی است نه یک امر قراردادی ـ و تا اندازه‌ای استقلالشان را از دست می‌دهند، تا چه حد از دست می‌دهند؟ صد درصد از دست می‌دهند یا یک درصدی دارد، مثلاً بگوییم صدی پنجاه؟ البته درصدش را نمی‌شود معین کرد.

قرآن برای جامعه شخصیت قائل است، واقعاً برای جامعه حقیقتی و واقعیتی قائل است و افراد را عضو آن واقعیت می‌داند. افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند، بلکه در حکم اعضای یک پیکرند. چون گذشته از اینکه مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است (یعنی تنها جنبهٔ فردی ندارد؛ نمی‌گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد، بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم می‌شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسئول آن کل و آن جمع است) اساساً در قرآن به همین صورت این منطق تأیید شده است و قرآن برای اقوام و به تعبیر خودش «امم»[۱] شخصیت قائل است؛ یعنی همان‌طور که برای فرد حیات و موت قائل است، واقعاً برای جامعه حیاتی و موتی و کأنه روحی قائل است و برای جامعه عمر قائل است. همین جور که عمر فرد زمانی به سر می‌رسد، گاهی طولانی است و گاهی کوتاه، عمر یک جامعه هم گاهی طولانی است، گاهی کوتاه و زمانی به سر می‌رسد. همان‌طور که هر فردی یک شعور خاص به خود دارد، جامعه هم یک شعور خاص به خود دارد. و شاید به تعبیر بالاتر، همان‌طور که از نظر قرآن هر فردی یک کتاب دارد که ما اسمش را نامهٔ عمل می‌گذاریم (وَ کُلَّ اِنْسانٍ اَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ کِتاباً یَلْقیٰهُ مَنْشوراً)[۲] و یک نامهٔ

---

۱. تعبیر «ملل» در قرآن نیامده و تعبیر غلطی هم بوده که اخیراً شایع شده است.
۲. اسراء / ۱۳

عمل دارد که آن نامهٔ عمل فردی است، هر امت هم یک کتاب مستقل دارد.

سخن علامهٔ طباطبایی(ره)

این را باید عرض کنیم که ما این مطلب را بیشتر از تفسیر **المیزان** استفاده کرده‌ایم و لهذا خود آن تفسیر را آورده‌ام که بیشتر می‌خواهم عبارتهای آن را بخوانم.

ایشان (علامهٔ طباطبایی) می‌گویند علت اینکه مورخین اسلامی قبل از هر مورخ دیگری به این فکر افتادند که بحثهای اجتماعی را مطرح کنند و برای هر قومی از آن جهت که یک قوم است، حساب مخصوصی باز کنند و برای هر قوم و ملتی روحی قائل شوند و افرادی مثل مسعودی در هزار سال پیش بلکه بیشتر و بعد ابن خلدون [سخنانی در این باب بگویند، تعالیم قرآن است.] اینها از همین قرآن الهام گرفته‌اند. فرنگیها هم این مطلب را قبول دارند که جامعه‌شناسی به عنوان یک علم، ابتکار اولیه‌اش از اروپاییها نیست، مبتکر اولیه‌اش را ابن‌خلدون می‌دانند. البته قبل از ابن‌خلدون هم خیلی افراد بوده‌اند ولی ابن‌خلدون به صورت کاملتری بیان کرده است؛ یعنی ابن‌خلدون بوده که در آن **مقدمهٔ** خودش تصریح کرده به این مطلب که هیچ دلیلی نداریم که علوم عقلی منحصر باشد به آنچه که از قدیم به ما رسیده و یونانیان علوم را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند، و بعد علوم نظری را به شعبی تقسیم کرده‌اند و علوم عملی را به شعبی. ممکن است علوم دیگری باشد که اصلاً خود آن علم را بشر تاکنون نشناخته باشد و خود علم، جدید باشد نه توسعهٔ یک علم. اصلاً علم، علم جدیدی باشد. و مدعی می‌شود که علم جامعه، خودش یک علمی است و مثل همهٔ علوم دیگر موضوع و هدف و مبادی و مسائل دارد و با هیچ علمی فرق نمی‌کند.

کتابش ترجمه هم شده است و بسیار کتاب پرمغزی است. او برای امتها و ملتها ارتقاءها و انحطاطها قائل است و به حسب تشخیص خودش علل ارتقاءها و انحطاطها و انقراضها را ذکر می‌کند. او به فرد کار ندارد، حکم «امت» و به اصطلاح امروز «ملت» را بیان می‌کند. درست جامعه را موضوع یک علم مستقل و جداگانه قرار می‌دهد.

ایشان می‌گویند همهٔ اینها از خود قرآن الهام گرفته‌اند، چون این قرآن است که برای اولین بار در تاریخ بشریت اینچنین برای اقوام، مستقل از افراد، شخصیت قائل شد.

آیات قرآن در این زمینه

در اوایل سورهٔ مبارکهٔ اعراف آیاتی هست خطاب به بنی آدم به طور کلی:

یا بَنی ٰادَمَ قَدْ اَنْزَلْنا عَلَیْکُمْ لِباساً یُواری سَوْءاتِکُمْ.. یا بَنی ٰادَمَ لا یَـفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما اَخْرَجَ اَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ[1].

تا می‌رسد به اینجا که:

قُلْ اِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْاِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ اَنْ تُشْرِکوا بِاللهِ ما لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ اَنْ تَقولوا عَلَی اللهِ ما لا تَعْلَمونَ[2].

خداوند کارهای زشت را ـ چه ظاهری و چه باطنی، چه آنچه که علنی است و چه آنچه که مخفی و مربوط به روان و باطن انسان است ـ و کارهای بد و طغیانها را و قیامهای بدون حق را و شرک را و نسبت دادن به خدا چیزی را که انسان نمی‌داند (بدعتها) همه را حرام کرده است. بعد می‌گوید:

وَ لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لایَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لایَسْتَقْدِمونَ[3].

برای هر امت و قومی پایانی است.

اصلاً خود آن آیهٔ فواحش را که ذکر می‌کند، معلوم است که می‌خواهد علل به‌پایان رسیدن را ذکر کند. از آیات دیگر قرآن نیز این مطلب استفاده می‌شود که هر امتی پایانی دارد و آن وقتی که پایانش برسد، یک ذره تخلف نمی‌کند؛ نه لحظه‌ای پیش می‌افتد، نه لحظه‌ای پس؛ اینچنین قطعی و ضروری است.

در این **تفسیر**، در ذیل آیهٔ قبل از این آیات که خطاب به بنی‌آدم می‌فرماید: «ای بنی آدم! شما در روی زمین زندگی می‌کنید و در روی زمین می‌میرید و بعد، از همین زمین هم

---

۱. اعراف / ۲۶ و ۲۷

۲. اعراف / ۳۳

۳. اعراف / ۳۴

مبعوث خواهید شد» می‌گوید مفاد این آیه این است: «ان الامم و المجتمعات لها اعمار و آجال نظیر ما للافراد من الاعمار و الآجال» برای امتها و اقوام هم عمر و اجل است آنچنان که برای افراد هست.

آیهٔ دیگر آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ انعام است. گفتیم که می‌گویند هر قوم هم یک نوع شعور و یک نوع احساسی دارد غیر از احساس فرد و مختصات احساسی یک فرد. شما می‌بینید که هر قوم و ملتی در اثر اینکه با یکدیگر زندگی کرده و تحت تأثیر یک گونه علل (علل طبیعی و جغرافیایی، علل اجتماعی و علل نژادی) قرار گرفته‌اند، طبعاً همهٔ مردم دارای یک روحیهٔ خاص می‌شوند که امروز روی روحیهٔ ملل تکیه می‌شود و حتی کتابهایی هم در همین زمینه‌ها به نام روحیهٔ ملل نوشته می‌شود[1]: روحیهٔ ملت آلمان، روحیهٔ ملت فرانسه و غیره.

قرآن در بعضی آیات خودش مطلب را به این تعبیر بیان می‌کند، خطاب می‌کند به یک مردمی که عملشان فحاشی است و فحش می‌دهند. قرآن نهی می‌کند حتی مسلمین را، می‌گوید به بتها و هرچیز دیگری که مورد احترام دیگران است فحش ندهید، سبّ نکنید؛ البته نه به آن ملاکی که امروز می‌گویند که هر چیزی که بشر برای آن احترام قائل شد، خود به خود احترام پیدا می‌کند؛ اگر بتی مورد احترام بشر شد، چون بشر به آن احترام می‌گذارد و بشر محترم است، پس آن هم باید محترم باشد! نه، چنین اصلی از قرآن استنباط نمی‌شود، بلکه برعکس استنباط می‌شود. [قرآن این کار را نهی می‌کند] به خاطر توجه دادن به عکس‌العملش. می‌گوید وقتی که شما به معبود و مقدسات آنها فحش بدهید، آنها هم به مقدسات شما فحش می‌دهند؛ اصلاً فحش را کنار بگذارید.

در **نهج‌البلاغه** است: در جنگ صفّین امیرالمؤمنین دیدند که اصحابشان به معاویه و اصحاب معاویه و شاید به بالاتر فحش می‌دهند. فرمود: **اِنّی اَکْرَهُ لَکُمْ اَنْ تَکونوا سَبّابینَ**[2] من خوش ندارم که شما فحّاش و سبّاب باشید، بلکه برعکس حرف خوب بزنید، سخنتان دعا باشد، بگویید: خدایا! میان ما و این دشمنانمان اصلاح کن، آنها را به راه خیر هدایت کن.

قرآن می‌فرماید: **وَ لاتَسُبُّوا الَّذینَ یَدْعونَ مِنْ دونِ اللهِ فَیَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَیْرِ عِلْمٍ**. بعد

---

۱. [مانند کتاب روح ملتها]

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۴

می‌گوید: کَذٰلِکَ (مثل اینکه این را به عنوان یک روحیهٔ کلی از این مردم تشخیص می‌دهد)، کَذٰلِکَ زَیَّنّا لِکُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ اِلیٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَیُنَبِّئُهُمْ بِما کانوا یَعْمَلونَ[1] اینچنین برای هر امتی کارشان را در احساسشان زیبا قرار می‌دهیم. حال چرا این را به خدا نسبت داده یا نداده، داستان دیگری است. ولی اساس مطلب این است که هر امتی عمل خودش را زیبا احساس می‌کند. هر امتی اصلاً احساس و درکشان دربارهٔ نوع کاری که آن را پسندیده‌اند، با احساس و درک یک امت دیگر فرق می‌کند. کاری را که اگر به یک امت دیگر عرضه بداری آن را زشت می‌داند، این امت آن را زیبا می‌داند. این خودش دلیل بر آن است که گاهی یک امت دارای نوعی احساس و درک می‌شود که یک امت دیگر ندارد.

آیهٔ دیگر که آن هم خیلی عجیب است، در سورهٔ جاثیه است.

صریح آیهٔ قرآن است که در قیامت به انسان کتابی عرضه می‌شود که در اصطلاح مذهبی شایع امروز ما «نامهٔ اعمال» می‌گویند. به طور کلی قرآن دائماً این مطلب را تکرار می‌کند و صرف این را نمی‌گوید که هرچه شما می‌کنید ما می‌دانیم، بلکه می‌گوید هرچه هر فرد بشر انجام می‌دهد در کتابی ثبت می‌شود و هیچ کار کوچک یا بزرگی نیست مگر اینکه در آن کتاب ثبت می‌شود و وقتی انسان در قیامت محشور می‌گردد و آن کتاب را به او عرضه می‌دارند، حیرت می‌کند و می‌گوید: ما لِهٰذَا الْکِتابِ لایُغادِرُ صَغیرَةً وَ لا کَبیرَةً اِلّا اَحْصٰیها[2]. تا این مقدارش هیچ شک و تردیدی در آن نیست. حال، آن کتاب چگونه کتابی است؟ آیا واقعاً کتابی است از جنس کاغذ و افرادی هستند با کاغذ و قلم، و بعد آن را به دست اشخاص می‌دهند، بنابراین افراد باسواد می‌توانند بخوانند و افراد بی‌سواد نمی‌توانند، و به چه زبانی می‌نویسند؟ یا اینکه آن کتاب، بیرون از وجود خود انسان نیست و نوشتن اعمال انسان در کتاب جز این نیست که صورت هر عمل به نحوی در وجود خود انسان باقی می‌ماند و وقتی که وجود انسان از این حالت اجمال و بساطت خارج و گویی باز می‌شود، تمام اعمال خودش را از اول تا آخر عمر در مقابل خودش و با خودش و توأم با خودش مجسّم می‌بیند. در این دنیا وقتی نگاه می‌کند، خودش را روی خط زمان در زمان حال می‌بیند و گذشته و آینده از او پنهان است ولی در قیامت یکمرتبه اوست با تمام آنچه که در همهٔ زمانها انجام داده، خودش را با تمام زمانهای خودش و کارهایی که در زمانها

---

۱. انعام / ۱۰۸

۲. کهف / ۴۹

کرده توأم می‌بیند.

عده‌ای این‌جور استنباط می‌کنند، می‌گویند: وَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ...[۱] «بیرون می‌آوریم» نشان می‌دهد که گویی چیزی در جایی مخفی است، آن را بیرون می‌آورند، و این جز آنکه از درون خود انسان بیرون کشیده می‌شود چیز دیگری نیست.

ولی آیا فقط هر فرد از آن جهت که یک فرد است یک کتاب و نامه دارد؟ و یا یک امت هم از آن جهت که یک امت است نامه‌ای دارد؟

این آیه چنین می‌گوید: وَ تَرىٰ کُلَّ اُمَّةٍ جاثِیَةً در روز قیامت در ابتدای کار، هر امتی را می‌بینی در حالی که روی زانوی خودشان تکیه کرده‌اند و این جور ـ خلاصه ـ به زانو درآمده‌اند و منتظرند که سرنوشتشان به دستشان داده شود. بعد می‌گوید: کُلُّ اُمَّةٍ تُدْعىٰ اِلیٰ کِتابِهَا الْیَوْمَ تُجْزَوْنَ ما کُنْتُمْ تَعْمَلونَ[۲] هر امتی به کتاب و نامهٔ خودش خوانده می‌شود و به آن امت گفته می‌شود که به شما کیفر یا جزا داده می‌شود همانچه را که عمل کردید؛ یعنی جزای شما همان عمل شماست.

در این آیه هم باز ایشان تصریح می‌کنند که: «و یستفاد من ظاهر الآیة ان لکل امة کتاباً خاصاً بها» از این آیه ظاهر می‌شود که هر امت یک کتاب مخصوص به خود دارد «کما ان لکل انسان کتاباً خاصاً به» [همان‌طور که هر انسانی کتابی مخصوص به خود دارد.]

این طبعاً لازمهٔ آن حرف هم هست؛ یعنی اگر بنا شد که جامعه یک وحدت واقعی و یک شخصیت واقعی جدا از شخصیت فرد داشته باشد و خودش یک شخصیت باشد و جامعه صرف «مجموع» نباشد و غیر از روح فردی یک روح اجتماعی نیز بر انسانها حکومت کند، طبعاً باید آن هم یک کتابی داشته باشد و نمی‌تواند نداشته باشد.

آیهٔ دیگر در سورهٔ یونس است که می‌فرماید: وَ لِکُلِّ اُمَّةٍ رَسولٌ فَاِذا جاءَ رَسولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا یُظْلَمونَ[۳] برای هر امتی یک پیامبری هست (نه اینکه در میان هر امتی شخص رسولی هست؛ نه، هر امتی رسولی دارند که یا آن رسول خودش در میان آن امت بوده یا پیامش به آنها ابلاغ شده، مثل ما که رسولمان پیغمبر اکرم است با اینکه خودشان در میان ما نیستند، پیامشان به ما ابلاغ شده) فَاِذا جاءَ رَسولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ

۱. [اشاره به آیهٔ ۱۳ سورهٔ اسراء]
۲. جاثیه / ۲۸
۳. یونس / ۴۷

بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا یُظْلَمونَ (اینجا می‌گویند یک نوع حذف و اضماری هست) پیغمبرشان می‌آید آنها را هدایت می‌کند، بعد بعضی مردم قبول می‌کنند و بعضی تکذیب می‌کنند، و بالاخره بحق در میان آنها حکم خواهد شد.

بعد می‌گوید: **وَ یَقولونَ مَتیٰ هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ.** پیغمبر اکرم به کفار قریش می‌فرمود: من پیامبری هستم در میان شما و اگر تکذیبم کنید، سنت الهی این است که هلاک بشوید؛ نه یک فرد، بلکه این جامعه‌ای که نمی‌پذیرد هلاک شود. اینها به مسخره می‌گفتند: **مَتیٰ هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ** حالا هلاک ما کی می‌خواهد عملی شود؟ **قُلْ لا اَمْلِکُ لِنَفْسی ضَرّاً وَ لا نَفْعاً اِلّا ما شاءَ اللّٰهُ** بگو آنچه می‌گویم به دست من نیست، من نیستم که می‌خواهم شما را هلاک کنم، ارادهٔ فرد من نیست، من حتی مالک ضرر و نفع خودم جز اینکه خدا بخواهد نیستم؛ یعنی همه چیز به دست خداست. بعد سنت خدا را بیان می‌کند: **لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ** ولی بدانید که مشیّةالله چنین است که برای هر قومی پایانی هست، اجلی و عمری هست، **اِذا جاءَ اَجَلُهُمْ فَلایَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمونَ**[1] آنگاه که پایان کارشان برسد، نه یک لحظه جلو می‌افتد نه یک لحظه عقب.

در این تفسیر عین همین مطلب را اندکی مفصل می‌گوید که من مختصرش را ذکر می‌کنم.

می‌فرماید: وقتی که اینها گفتند: تو که می‌گویی ما هلاک می‌شویم، پس کی؟ وقتش را تعیین کن، جواب این سؤال دوگونه داده شده است: اول آنکه این غیب است و غیب را جز خدا نمی‌داند و این امری است که در دست خداست، و دوم آنکه در عین اینکه غیب است یک امر ضروریّ الوقوع و به اصطلاح امروز اجتناب‌ناپذیر است. «و اما الثانی اعنی ذکر ضرورة الوقوع فقد بیّن ذلک بالاشارة الی حقیقة هی من النوامیس العامّة الجاریة فی الکون» خواسته به یک ناموسی که در هستی جریان دارد اشاره بفرماید که «تنحلّ بها العقدة» اشکال به آنجا حل می‌شود «هی ان لکل امة اجلاً لایتخطّأهم و لایتخطّونه فهو اتیٰهم لا محالة»[2] که آیه فرمود: **لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ اِذا جاءَ اَجَلُهُمْ فَلایَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لایَسْتَقْدِمونَ.**

آیات دیگری هم البته در قرآن هست، ولی گویا دیگر تردیدی در این قضیه باقی

---

۱. یونس / ۴۸ و ۴۹
۲. المیزان، ج ۱۰ / ص ۷۳

نمی‌ماند که اسلام برای جامعه واقعاً شخصیتی قائل است، و عرض کردم که مقررات اسلامی هم در این زمینه بر همین مبناست که فرد را کاملاً مستقل نمی‌داند. اصلاً امر به معروف و نهی از منکر برای این است که محیط باید اصلاح بشود که تا محیط (یعنی جامعه و روح اجتماعی) اصلاح نشود، فرد توفیق صددرصد پیدا نمی‌کند.

فکر انسان انعکاس محیط نیست

مطلب دیگر اینکه حال که جامعه شخصیت دارد و فرد عضوی است در جامعه، و لازمهٔ عضویت این است که مقداری از استقلال ـ اگر نگوییم تمام استقلال ـ از میان برود، چقدر از استقلال از میان می‌رود؟ آیا واقعاً پیکر است و عضو، و واقعاً فرد هیچ استقلالی از خود ندارد، همین‌طور که یک انگشت در بدن هیچ استقلالی از خودش ندارد و صددرصد محکوم جریان کلی بدن است؟ آیا قرآن این اصل را می‌پذیرد که فرد صددرصد محکوم جریان کلی جامعه است و عضوی است که هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد (قهراً می‌شود جبر اجتماعی در همهٔ شئون و جبر تاریخ در همهٔ شئون)؟ یا نه، بشر در جامعه حالت نیمه استقلال و نیمه آزاد را دارد؛ یعنی در عین اینکه عضو و محکوم جامعه است، می‌تواند حاکم بر جامعهٔ خودش باشد؛ هم جامعه فرد را تغییر می‌دهد و بر او تأثیر می‌گذارد و هم این عضو چون صد درصد استقلالش از بین نرفته است یک خصوصیت و حالتی دارد که می‌تواند کل خودش را تغییر بدهد و عوض کند.

مسلّم اسلام به منطق دوم قائل است. می‌بینید اسلام برای عقل به عنوان یک امری که در همه حال مناط تکلیف انسان است، و برای وجدان انسانی استقلال قائل است. در هیچ شرطی از شرایط اجتماعی، وضع جامعه را به عنوان یک عذر نمی‌پذیرد؛ یعنی این حرفی که امروز شایع است که تا می‌گوییم: آقا چرا چنین می‌کنی؟ می‌گوید: ای آقا! محیط این‌جور اقتضا می‌کند، لازمهٔ محیط است، کاری نمی‌شود کرد، محیط خراب است، محیط فاسد است، از نظر اسلام پذیرفته نیست. معنای این حرف آن است که وقتی که محیط خراب است، من نمی‌توانم خراب نباشم؛ جبر محیط است، جبر تاریخ است و چاره‌ای نیست. قرآن این «چاره‌ای نیست» را در هر شرایطی از شرایط محیطی که انسان قرار گرفته باشد، نمی‌پذیرد و لهذا تکیهٔ فراوانی روی عقل و تعقل یعنی فکر مستقل بشر دارد، نه اینکه عقل بشر صددرصد ملعبهٔ محیط و تاریخ و شرایط جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی است. این مسلّم با منطق قرآن جور در نمی‌آید.

از نظر اسلام به هیچ وجه نمی‌شود گفت که فکر انسان، وجدان انسان، ارادهٔ انسان و ایمان انسان صرفاً یک پرتو و یک مَجلیٰ و یک آیینه‌ای است که منعکس‌کنندهٔ وضع محیط است. چنین چیزی ابداً نیست. به همین دلیل اسلام روی اخلاق، تربیت، دعوت، تبلیغ، اختیار و آزادی انسانها در اجتماع و امثال اینها تکیهٔ فراوانی می‌کند و بلکه آن را اصل و اساس می‌داند؛ عزتها و ذلتها را تابع شرایط اختیاری انسانها می‌داند: یک ملت عزیز شد، چرا؟ خواست عزیز بشود؛ یک ملت ذلیل شد، چرا؟ نخواست عزیز بشود یا خواست ذلیل بشود. این اصلاً منطق قرآن است. این است که در آن آیات می‌فرماید: **وَ لَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُریٰ اٰمَنوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْاَرْضِ**[1] اگر مردم آن قریه‌ها (آن مجامع)[2] ایمان می‌آوردند و راه تقوا را پیش می‌گرفتند، برکتهای معنوی و مادی از اطراف بر آنها می‌ریخت. معلوم می‌شود که در هر شرایطی که آنها قرار گرفته باشند، برای آنها این آزادی را قائل است که ایمان و تقوا پیدا کنند.

تاریخ صرفاً جنگ طبقاتی نیست

اینکه قرآن برای وجدان و عقل و ارادهٔ انسان، اصالت و استقلال و آزادی در مقابل محیط قائل است در عین اینکه برای محیط یک شخصیت قائل است، طبعاً منطق قرآن را در مورد فرد و جامعه یک منطق خاصی قرار می‌دهد. قبلاً حرف علیّ‌الوردی را نقل و عرض کردم که او اصرار زیادی دارد که بگوید توجیه قرآن از تاریخ همان توجیه طبقاتی است. می‌گوید: «التاریخ فی القرآن صِراع مَریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» اصلاً تاریخ در قرآن یک جنگ و کُشتی‌گیری بسیار تلخ است میان فرعونها از یک طرف و موسی‌ها از طرف دیگر.

شک نیست که قرآن به جنگ موسی‌ها از یک طرف و فرعونها از طرف دیگر ـ که جنگ طبقاتی است ـ عنایت خیلی زیادی دارد و این مطلب را خوب گفته‌اند و حرف درستی هم هست، ولی قرآن تاریخ را صرفاً این جور بسیط توجیه نمی‌کند که تاریخ همین است و همین؛ یعنی جامعه را تقسیم کند به دو طبقه و بعد هم جنگ دو طبقه علیه یکدیگر؛ این جور نیست. این با منطق قرآن که برای وجدان و عقل، استقلال قائل است و

۱. اعراف / ۹۶

۲. قریه‌ها همیشه یعنی مجامع.

بنابراین هرکسی در هر طبقه‌ای باشد محکوم آن طبقه و مجبور از ناحیهٔ آن طبقه نیست، جور در نمی‌آید؛ اصلاً با تکلیف، مسئولیت و به اصطلاح امروز «تعهد» و اختیار جور در نمی‌آید، و لهذا قرآن در عین اینکه به آن جنبهٔ تاریخ توجه زیادی دارد ـ که آیاتش را در جلسات پیش خواندیم ـ به جلوات دیگر تاریخ هم اشاره می‌کند. مثلاً می‌گوید در میان آل فرعون، در همان کانون فرعونیت، زنی [مخالف فرعون] پیدا می‌شود، یعنی همان متنعم‌ترین و برخوردارترین زنان جامعهٔ مصری که اگر بنا بود وضع طبقاتی انسان حاکم بر وجدان انسان باشد، محال بود که او زن مؤمنی در بیاید و علیه فرعون طغیان کند. می‌گوید: «زن فرعون زن مؤمنی بود» و بعد زن فرعون در ردیف مقدّسات زنان جهان از نظر قرآن، از قبیل ساره و هاجر و مریم و حوّا قرار گرفت، که الآن می‌بینید در منطق مذهبی ما وقتی می‌خواهیم زنان مقدسهٔ درجه اول را ذکر کنیم می‌گوییم: آسیه زن فرعون، مریم مادر عیسی...، در این ردیف ذکر می‌کنیم.

یا قرآن از مرد مؤمنی از همان آل فرعون یاد می‌کند: **وَ قالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ ايمانَهُ**[1] و یک سوره در قرآن به نام «مؤمن» است به دلیل اینکه حدود پانزده آیهٔ آن راجع به همین مؤمن آل فرعون است. اگر قرآن می‌خواست تاریخ را فقط روی آن اساس توجیه کند که فرعون و طبقهٔ فرعونی همیشه در آن طرف بوده‌اند، دیگر معنی نداشت که بیاید از مؤمن آل فرعون هم به این شکل و به این ترتیب [یاد کند] که آیات خیلی زیبا و شیرینی است وقتی منطق فرعون و منطق مؤمن آل فرعون را نقل می‌کند که این چه گفت و او چه گفت، و داستانی شنیدنی است.

از اینها بالاتر قرآن از داود، سلیمان و یوسف یاد می‌کند که اینها در حالی که عالیترین مقام دنیوی را داشتند، از نظر قرآن بهترین وجدان انسانی را هم واجد بودند. از یک طرف برای سلیمان مُلکی ذکر می‌کند که «**لايَنْبَغی لِاَحَدٍ مِنْ بَعْدی**»[2] برای هیچ انسانی چنین مُلک و قدرتی میسر نشده که مَلِک جنّ و انس باشد و با قدرت خارق‌العاده‌ای حکومت کند، از آنهایی باشد که به قول معروف شیر مرغ و جان آدمیزاد برایش مهیا باشد، و از طرف دیگر همان سلیمان را ذکر می‌کند که دارای یکی از بهترین و عالیترین وجدانهای انسانی بود. اگر قرآن می‌خواست بگوید هرکس در آن طبقه قرار گرفت دیگر محال است

۱. مؤمن / ۲۸
۲. ص / ۳۵

[وجدان انسانی داشته باشد] پس سلیمان چیست که قرآن نقل می‌کند؟!

قرآن از شخصی به نام یوسف یاد می‌کند، از آن دوره‌ای که این مرد جوان در بدترین شرایط زندگی قرار گرفته و یکی از سخت‌ترین مظلومیتها را گذرانده که به دست برادرانش به چاه می‌افتد و مشرف به هلاکت می‌شود، بعد یک تصادفی ـ به حسب ظاهر ـ او را از چاه بیرون می‌آورد، بعد او را به شکل یک برده در بازارهای مصر می‌فروشند، دست به دست می‌شود و بعد در خانهٔ عزیز مصر قرار می‌گیرد، بعد کم‌کم محبوب می‌شود، بعد به زندان می‌افتد، بعد از زندانش به مقام عزیزی مصر می‌رسد. ولی وجدانی که قرآن برای این آدم ذکر کرده است، از همان روز اولی که پیش پدرش بود، روز دومی که اسیر برادرانش شد و به چاه افتاد و روزی که برده شد و روزی که در خانهٔ عزیز مصر بود و روزی که در زندان بود و روزی که عزیز مصر شد، در همهٔ این مراحل یک مسیر را طی کرده و یک وجدان بوده که تحت تأثیر این حالات و اوضاع مختلف مادی قرار نگرفته است. شما ببینید از نظر قرآن، منطق یوسف در همان اوج عزت و شوکتش چقدر متواضعانه و انسانی است!

بنابراین ما هرگز نمی‌توانیم حرف علیّ‌الوردی را اینچنین دربست قبول کنیم که توجیه تاریخ از نظر قرآن «صِراع مَریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» است و دیگر غیر از این نیست! آن «صِراع مَریر» در قرآن و در جامعهٔ بشری هست [اما عامل منحصر در تحولات تاریخ نیست.] امروز هم می‌بینید هیچ یک از این توجیهاتی که قدیم می‌کردند، یکی می‌گفت عامل جغرافیایی عامل تحولات است، دیگری می‌گفت عامل نبوغ شخصیتها، یکی می‌گفت عامل اقتصاد، یکی می‌گفت عامل اخلاقی و وجدانی و... دیگر این حرفها را نمی‌پذیرند که یک عامل بسیط [مؤثر باشد]، همهٔ این عوامل را مؤثر می‌دانند. حق هم همین است.

این برای آن است که قرآن برای عقل و وجدان انسان در برابر جبر محیط و جبر تاریخ و جبر اقتصادی و جبر سیاسی ـ و هرچه می‌خواهید بگویید ـ حریت و آزادی و استقلالی قائل است و معتقد است که آن فطرت الهی، آن وجدان الهی در انسان در هر شرایطی می‌تواند زنده باشد و خدا هم به موجب همان، انسان را پاداش و کیفر می‌دهد. [این مطلب] چه زیبا در اولین حدیث **کافی** آمده است!

کافی ابواب مختلفی دارد. اولین بابش باب «عقل و جهل» است و در آن باب هم اولین حدیثش ـ که مطلب به صورت یک تمثیل بیان شده ـ این است:

لَـمّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قالَ لَهُ: اَقْبِلْ، فَاَقْبَلَ. ثُمَّ قالَ لَهُ: اَدْبِرْ، فَاَدْبَرَ. ثُمَّ قالَ: ... ما خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْکَ... اِیّاکَ اُعاقِبُ وَ اِیّاکَ اُثیبُ.

خدا عقل را آفرید، به او گفت: «بیا» آمد، گـفت: «پشت کـن، بـرو از آن طرف» رفت. خداوند فرمود: من مخلوقی شریفتر و عالیتر و بهتر از تـو نیافریدم، به موجب تو پاداش می‌دهم و به موجب تو کیفر می‌کنم.

این به تعبیر امروزیها یک نوع اصالة الانسان یا اصالة الوجدان الانسانی در قـرآن است.

بدون شک آن مکتبهایی که انسان را در مقابل شرایط جغرافـیایی یـا سـیاسی یـا اقتصادی، اجتماعی و غیره به صورت یک موجود مجبور کَت بسته‌ای می‌دانند که مثل خسی که روی سیل قرار گرفته بدون اخـتیارِ خـودش ایـن طـرف و آن طـرف مـی‌رود، شخصیت انسان را محو کرده‌اند. ولی قرآن برای انسان شخصیتی مافوق همهٔ این شرایط قائل است. پس قرآن به جبر آنچنانی قائل نیست، در عین اینکه آن عوامل را به رسمیت می‌شناسد.

یک دلیل دیگر این است: زندگی انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده[۱]، از یک انسان، آنهم یک انسان معلَّم (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْماءَ کُـلَّها)[۲]، از یک انسـان مکـلّف، از یک انسانی که صفیّ‌الله و برگزیدهٔ خداست که همان انسان عصیان می‌کند و همان انسان توبه می‌کند؛ یعنی یک موجودی که قبل از هرچیزی، قبل از اینکه جامعه‌ای به وجود بـیاید، قبل از اینکه فرزندانی پیدا کند، قبل از اینکه اصلاً این حرفها در کار بیاید، در درون خودش دچار یک نوع تضاد است، یعنی دو دعوت در درون انسان هست: یکی او را به شهوات و مطامع و این امور دعوت می‌کند، و دیگری به ترک شهوت‌پرستی و خودپرستی و به سوی خدا دعوت می‌کند. همین انسان عصیان می‌کند و همین انسان تـائب مـی‌شود و تـوبه می‌کند.

معلوم می‌شود که اصلاً انسان قبل از اینکه وارد جامعه بشود و قبل از اینکه وضع

---

۱. ما کاری نداریم که داستان آدم از نظر خود قرآن واقعاً یک داستان تاریخی است یا به قول امروز یک جریان سمبلیک است و همین‌جور قرآن خواسته بیان کند. هرکدام که باشد برای ما درس است، از نظر درسی فرق نمی‌کند.

۲. بقره / ۳۱

طبقاتی پیدا کند و قبل از اینکه شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و غیره بر او حکومت کند، در درون خودش دو جنبهٔ متضاد دارد و انسان آفریده شده است که از این دو امر متضاد یکی را انتخاب کند. از یک طرف شیطان می‌آید و انسان را ترغیب و وسوسه می‌کند ـ که به تعبیر قرآن «تسویل» است، یعنی مرغوبات شهوانی انسان را زیبا جلوه می‌دهد ـ و از طرف دیگر از همان ساعت اول، نبوّت و پیغمبری هست و انسان را به راه خیر و راه صلاح دعوت می‌کند، و به انسان گفته‌اند تو یک ارادهٔ آزاد و یک اختیار کاملی داری که از میان این دو ضد یکی را انتخاب کنی.

در جواب اینها که می‌گویند: «التاریخ فی القرآن صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» باید گفت ولی زندگی انسان از نظر قرآن «صراع مریر» [یعنی جنگ تلخی است] میان مشتهیات نفسانی و الهامات وجدانی و عقلی و هدایتهای انبیا که به کمک آنها آمده‌اند (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّٰیها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها)[۱].

وقتی که انسان ذاتاً و در سرشت خودش این طور بود، این امر نمی‌تواند در تاریخ مؤثر نباشد؛ بگوییم این یک امر فردی است و امر فردی هم به تاریخ کار ندارد! چون تاریخ را همین انسان می‌سازد، همین انسان تاریخ‌ساز با این دو نیروی متضاد همیشه وارد تاریخ و جامعه می‌شود.

۱. شمس / ۷ و ۸

آیا اخلاق، مطلق است یا نسبی؟

بحث اصلی ما دربارهٔ این بود که آیا قوانین و مقررات و همچنین اصول اخلاقی و اصول تربیتی لزوماً و ضرورتاً در طول تاریخ بشریت تغییر می‌کند و باید هم تغییر بکند و بنابراین هیچ قانونی وهیچ اصل اخلاقی و اصل تربیتی ثابت و جاوید نیست بلکه جبراً همهٔ قوانین نسخ می‌شود، و یا این طور نیست؟ که البته اگر گفتیم این‌طور نیست، معنایش این نیست که همه چیز ثابت می‌ماند بلکه به این معنی است که یک سلسله اصول و قوانین و مقررات هست که باید ثابت بماند.

بحثی که ما راجع به تاریخ کردیم برای همین مطلب بود و یک بحثی که در جلسات پیش هم به طور اشاره گفته‌ایم و اکنون می‌خواهیم مفصلتر روی آن بحث کنیم ـ چون بحثی است که امروز زیاد مطرح می‌شود و تا این بحث درست حل نشود، نمی‌توانیم ادعای خودمان را دربارهٔ اینکه یک سلسله مقررات زندگی بشر جاوید است و باید جاوید بماند، تثبیت کنیم ـ بحث دربارهٔ مسئله‌ای است به نام نسبیت اخلاق در مقابل مطلق بودن اخلاق، که علمای جدید طرح کرده و مدعی هستند که اخلاق و اصول تربیتی مانند خیلی از چیزهای دیگر ـ اگر نگوییم همه چیز دیگر ـ مفاهیم مطلق نیستند که در همهٔ مکانها و در همهٔ زمانها یک جور صدق کند و یک جور درست باشد، بلکه یک سلسله امور و مفاهیم نسبی هستند که در مکانهای مختلف و زمانهای مختلف تغییر می‌کنند.

این مقدمه را هم باید عرض کنیم که در باب اخلاق بالخصوص، تکیه روی این مطلب است که اخلاق را بر پایهٔ حسن و قبح که حکم عقل است مبتنی می‌کنند، می‌گویند: خُلق خوب آن است که عقلاً زیبا باشد و در نزد عقل نیک شمرده شود و خلق بد آن است که در نزد عقل زشت شمرده شود، و با دلایل و شواهد زیاد ثابت می‌کنند که این حکمهای عقل که «فلان خلق نیک است و فلان خلق زشت» یک حکم ثابت یکنواخت متساوی در همه جا نیست. عادات و آداب ملل مختلف را که مورد مطالعه قرار داده‌اند، دیده‌اند در زمان واحد یک چیز در میان یک قوم و نزد عقول یک قوم، زیبا و مستحسن و لازم‌الرعایه شمرده می‌شود و همان چیز عیناً در میان قوم دیگری یک امر مستقبح و زشت شمرده می‌شود، و یا در زمانی یک چیز در میان قومی مستحسن شمرده می‌شده است و در زمان دیگر مستقبح.

بدیهی است که وقتی معیار اخلاق حسن و قبح باشد، وقتی خود حسن و قبح (یعنی افکار و تشخیصها) از این نظر اختلاف دارد و تغییر می‌کند، طبعاً باید بگوییم اخلاق هم تغییر می‌کند.

معیار اخلاق چیست؟

این مطلب را باید بگوییم تا بحث نسبیت هم روشن شود. اساساً در باب معیار فعل اخلاقی که ملاک اخلاقی بودن یک فعل چیست، اختلاف‌نظرهایی هست، یعنی نظریات مختلفی دربارهٔ این معیار بیان شده است.

بعضی‌ها معیار اخلاق را این قرار داده‌اند که هدف از فعل انسان، غیر خودش باشد. در مقابل فعل اخلاقی، فعل طبیعی است. می‌گویند انسان یک فعل طبیعی دارد و یک فعل اخلاقی، کما اینکه حیوانها همهٔ فعلهایشان طبیعی است. هر فعلی و هرکاری که غایت و هدف آن خود انسان باشد، این یک فعل طبیعی است و اخلاقی نیست، چه اینکه انسان بخواهد با آن کار جلب نفعی برای خودش کرده باشد و چه بخواهد دفع زیانی از خودش کرده باشد. ولی اگر هدف فعل، غیر شد، این فعل می‌شود اخلاقی؛ من کاری بکنم که هدفم از آن، رسیدن نفع به یک نفر دیگر یا دفع زیان از یک نفر دیگر است.

این به ظاهر بیان خوبی به نظر می‌رسد، ولی مورد این اعتراض قرار گرفته است که ممکن است یک فعل هدفش غیر باشد و در عین حال اخلاقی هم نباشد، طبیعی باشد مثل افعال مادرانه که مادر ـ اعم از انسان یا غیر انسان ـ انجام می‌دهد. بدون شک هدف

مادر در مهربانی و زحمتهای مادرانه‌اش غیر است ـ که فرزند خودش باشد ـ و در این جهت ما می‌بینیم حیوانات هم همین حالت را دارند، یعنی کارهای مادرانه را دارند. ولی کار مادرانه، یک کار طبیعی است؛ یعنی مادر به حکم یک غریزهٔ طبیعی این خدمت را به غیر انجام می‌دهد و لهذا میان فرزند خودش و فرزند دیگر از زمین تا آسمان تفاوت قائل است، یعنی اساساً فرزند دیگری انگار چیزی نیست، برای فرزند خودش است که این‌همه فداکاری می‌کند.

کار مادرانه از نظر عواطف، خیلی باعظمت و باشکوه و عالی و رقیق است. همهٔ این صفات بجای خود، ولی ما نمی‌توانیم آن را یک فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی بشماریم. فقط باید بگوییم که مادر به حکم طبیعت، احساساتی بسیار رقیق و عواطفی عالی دارد نه اینکه این اخلاق مادر یک اخلاق خیلی عالی است. اگر اخلاق می‌بود، «فردی» نبود که فقط وقتی به این فرد می‌رسد خدمتگزار باشد و در مقابل فرد دیگر بی‌تفاوت.

این است که بعضی آمده‌اند یک قید اضافه کرده و گفته‌اند: فعل اخلاقی فعلی است که هدف از آن، غیر باشد و در عین حال ناشی از یک خُلق طبیعی هم نباشد، یعنی یک امر اکتسابی باشد؛ یعنی انسان خودش را این‌جور ساخته باشد که هدفش از عملش، نفع رساندن به غیر باشد. وقتی انسان بخواهد خودش را بسازد و یک خُلق در خودش ایجاد کند، قهراً دیگر فرقی نمی‌کند که آن غیر مثلاً یکی از بستگان خودش باشد؛ پدر، مادر یا فرزندش باشد یا کسی دیگر. این یک معیار است که برای فعل اخلاقی بیان کرده‌اند.

نظر کانت

بعضی دیگر گفته‌اند: معیار فعل اخلاقی این است که از وجدان انسان الهام بگیرد. این، نظریهٔ معروف کانت است. او معتقد است که در انسان یک وجدان اخلاقی بسیار عالی وجود دارد. یک تکیه‌گاه او در فلسفهٔ عملی‌اش وجدان است و می‌گویند جمله‌ای گفته‌است که همان را روی لوح قبرش حک کرده‌اند ـ حال یا خودش وصیت کرده ویا چون جملهٔ خوبی بوده انتخاب کرده‌اند ـ گفته است:

> دو چیز است که همواره اعجاب انسان را برمی‌انگیزد: یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار گرفته و دیگر وجدانی که در درون ما

قرار دارد.

او به مسئلهٔ وجدان و اصالت وجدان اهمیت زیادی می‌دهد؛ معتقد است که در عمق ضمیر انسان، قوّه‌ای قرار داده شده که ذاتاً الهام‌بخش به انسان است و او را به یک سلسله کارها که کار نیک است امر می‌کند و از کارهای زشت نهی می‌کند و انسان همیشه در مقابل وجدان خودش یک فرد مکلّف است و در مقابل یک عامل درونی قرار گرفته است، و معیار تشخیصش هم خود انسان است. هرکاری را که وجدان انسان (آن وجدان انسانی انسان) به او گفت: بکن، آن کارْ اخلاقی است و هرکاری که گفت: نکن، ضد اخلاق است. هرکاری هم که اساساً امر و نهی در آنجا نداشت، اخلاقی نیست.

او معتقد است که هر کاری که به خاطر انگیزه‌ای غیر از انجام تکلیف صورت بگیرد ولو آن انگیزه علاقهٔ به غیر باشد، آن کارْ عالی و شریف و اخلاقی نیست. کار اخلاقی آن است که انسان صرفاً به خاطر انجام تکلیف وجدانی انجام بدهد. عیناً نظیر آنچه که ما در مورد اخلاص در مورد خداوند می‌گوییم که عبادت خالصانه و مخلصانه عبادتی است که انسان امر الهی را اطاعت کند نه به خاطر طمع بهشت و نه به خاطر ترس از جهنم، بلکه به خاطر اینکه خدا امر کرده؛ یعنی اگر نه بهشتی وجود داشته باشد و نه جهنمی، علاقهٔ ما به خدا در حدی باشد و روابطمان با خداوند در مرحله‌ای باشد که او که امر بکند، چون او امر کرده، انجام دهیم. می‌گوییم عبادت خالص و مخلصانه این است. او هم دربارهٔ وجدان چنین چیزی می‌گوید. می‌گوید: عمل اخلاقی عملی است که خالی از هر شائبه‌ای باشد جز انجام وظیفه و تکلیفی که وجدان بر عهدهٔ ما نهاده است.

البته این مسئله مبتنی بر این است که آیا چنین وجدانی را که آقای کانت می‌گوید، علم قبول می‌کند؟ و ثانیاً آیا خود آن وجدان یک امر متغیری نیست[1]؟

معیار سوم، معیار عقلانی است نه وجدانی. این معیار می‌گوید: اینها همه حرف است. «انسان غیر را غایت قرار بدهد!» مگر چنین چیزی می‌شود؟! انسان خودخواه آفریده شده است. آن غریزه‌ای که در انسان هست، صیانت نفس و صیانت ذات است و به دنبال آن، کوشش برای بقا و به دنبال کوشش برای بقا، تنازع برای بقا و به دنبال تنازع بقا، تعاون بقا پیدا می‌شود؛ یعنی آنچه که انسان اصالتاً به دنبال آن هست، خودش است؛ به خاطر

---

۱. البته وجدانی که او می‌گوید، برای همهٔ افراد ثابت است.

خودش کوشش می‌کند و به خاطر خودش هم وارد تنازع می‌شود. ولی همین تنازع بقا منجر به تعاون می‌شود؛ یعنی وقتی که انسان در مقابل یک نیروی قویتر از فرد خودش قرار گرفت، با افرادی که با او اشتراک منافع دارند اتحاد و تعاون تشکیل می‌دهد برای اینکه دشمن را از میان ببرند، یا برای اینکه بتوانند هدف مشترکی را که نفعش به همهٔ آنها می‌رسد نائل شوند، مثل همهٔ شرکتهای تجاری یا صنعتی و فنی که وجود دارد و براساس تعاون است. این تعاونها را چه چیز به وجود آورده؟ نفع‌پرستی فردی، فردیت. وقتی من و شما و چند نفر دیگر که دنبال منافع خودمان می‌رویم، تشخیص دادیم که برای اینکه منافع بیشتری ببریم بهتر آن است که با یکدیگر همکاری و تعاون داشته باشیم و شرکتی بر اساس اصولی تأسیس کنیم، این کار را انجام می‌دهیم. هدف ما از این تعاون کمک به یکدیگر نیست، کمک به خودمان است.

گفته‌اند: ریشهٔ اخلاق در نهایت، عقل انسان است؛ یعنی آن ریشه‌های دیگر غلط است، وجدانی هم که کانت می‌گوید اساس ندارد. اینکه انسان غیرخواه بشود، انسان‌دوست بشود، نوع‌پرست بشود، همهٔ اینها خیالات است. انسان هیچ‌وقت این‌جور نمی‌شود. اخلاق، اخلاق هوشیارانه است؛ یعنی یک انسان عاقل وقتی که در جامعه قرار گرفت، این قدر عقلش به او می‌گوید که تو اگر بنا بشود فقط به فکر خودت باشی رفیقت هم مثل تو خواهد بود، او هم فقط به فکر خودش است، آن یکی هم به فکر خودش است. وقتی همه در فکر شخص خودمان باشیم، من می‌خواهم آنچه را که شما دارید از شما بگیرم، شما می‌خواهید آنچه را که من دارم از من بگیرید. بعد من می‌بینم این به ضرر من است، شما هم می‌بینید این به ضرر شماست، با همدیگر توافق می‌کنیم و می‌گوییم من حدود و حقوق تو را رعایت می‌کنم، تو هم حدود و حقوق مرا رعایت کن. از اینجا اخلاق پیدا می‌شود. اخلاق یعنی آن سلسله اصولی که منافع افراد را بهتر از همه تأمین می‌کند.

نظر راسل

راسل در کتاب **جهانی که من می‌شناسم** ـ که ترجمه شده است ـ پایهٔ اخلاق را فقط همین می‌داند، و من همیشه گفته‌ام که راسل فلسفه‌اش در اخلاق برضد شعارهای انسان‌دوستی اوست، چون معتقد نیست که انسان غریزهٔ انسان‌دوستی داشته باشد یا واقعاً بشود انسانی انسان‌دوست باشد به این معنا که انسانی انسان دیگر را دوست داشته باشد.

او در نهایت، انسان‌دوستی را برمی‌گرداند به فرد دوستی: من خودم را که دوست دارم اگر بناست خودم زندگی سالمی داشته باشم، باید دیگری هم این‌جور باشد. بنابراین بر اساس فلسفهٔ او اگر مثلاً او در لندن به حمایت ویتنامیها برمی‌خیزد ـ نمی‌دانم این‌طور بوده یا نه ـ نه این است که من ویتنامیها را دوست دارم و خیر آنها یا خیر بشریت را می‌خواهم؛ من خیر خودم را می‌خواهم، ولی فهمیده‌ام که خیر من در اینجا تأمین نمی‌شود الّا اینکه آن ویتنامی هم خیرش در آنجا تأمین شده باشد.

اگر ما معیار اخلاق را به قول اینها فقط هوشیاری و درک قوی بدانیم و شعاع تأمین منافع فرد را تا آنجا گسترش دهیم که باید منافع نوع تأمین شود، دیگر فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی نداریم؛ فعل اخلاقی نوعی از فعل طبیعی است و هیچ وجدانی و هیچ احساسات عالی‌ای در کار نیست، فقط یک فکرِ هوشیارانه‌تر است. مثل این است که یک آدم عامی که به وضع اجتماع وارد نیست خیال می‌کند تأمین منافعش به این است که برای خودش دکّه‌ای به طور خصوصی تهیه کند، و کسی که هوشیارتر است برای خودش شرکتی ایجاد می‌کند، و نمی‌شود کار این را اخلاقی شمرد.

نظریهٔ دیگر

نظر دیگری در باب معیار فعل اخلاقی وجود دارد که بسیار قابل توجه است؛ می‌گوید: اخلاق عبارت است از ملکاتی که انسان باید خودش را براساس آنها بسازد، به عبارت دیگر اخلاق یعنی طرح انسان‌سازی.

انسان این خصوصیت را دارد ـ و با همهٔ حیوانهای دیگر و طبعاً با غیرحیوان‌ها هم این فرق را دارد ـ که از نظر ملکات روحی، یک موجود بالقوّه است نه بالفعل. غرایز بسیار کمی دارد. غرایز طبیعی‌اش کم است که وافی به نیازهایش نیست و انسان باید خودش را برای زندگی بسازد. حیوانات آنچه که نیاز دارند، به حکم طبیعت به آنها داده شده است. یکی حریص است، از اول حریص به دنیا می‌آید، تا آخر عمرش هم حریص است. یکی حلیم به دنیا می‌آید، تا آخر عمرش هم حلیم است و غیر از این نمی‌تواند باشد. یکی دیگر غَضوب و خشمناک به دنیا می‌آید و تا آخر عمرش همین‌جور است. یکی شره و شهوتران به وجود می‌آید و تا آخر عمرش همین‌طور است. خروس که به دنیا می‌آید با یک سلسله خصایص است، دیگر تغییر هم نمی‌کند. خروس تا آخر عمرش خروس است، خوک هم تا آخر عمرش خوک است، سگ هم تا آخر سگ است، گوسفند هم گوسفند است. انسان

چطور؟

انسان موجودی است که می‌تواند خُلقیات هریک از اینها را بپذیرد. می‌تواند این بشود، آن بشود، این یکی بشود، آن یکی بشود، چیزی بشود برتر از همهٔ اینها یا چیزی بشود پست‌تر از همهٔ اینها، به تعبیر قرآن **اُولٰئِکَ کَالْاَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ**[1]. انسان آن چیزی است که خودش خودش را بسازد، و آن چیزی است که بخواهد باشد نه آن چیزی که خلقتْ او را قرار داده است.

[قائلان به این نظریه] می‌گویند ما قوا و غرایز زیادی به طور بالقوّه داریم، ولی باید جدول‌بندی کنیم و اینها را با یک نسبت و حساب معین پرورش بدهیم. مثلاً قوای شهوانی در حیوانات هست، در ما هم هست، ولی در ما بالقوّه است و باید آن را در یک حد معینی بسازیم. قوّهٔ غضبیه ـ به قول قدما ـ در انسان هست، در حیوان هم هست، ولی در انسان بالقوّه هست. انسان باید آن را در یک حد معینی بسازد که از آن حد کمتر یا بیشتر نباشد. قوای فکری و قوای عقلانی هم هست.

آنگاه این‌جور می‌گویند: اگر انسان مجموع استعدادهایش را متناسب با آنچه که خلق شده است پرورش بدهد (از حد افراط و تفریط پرهیز کند و در یک حد میانه قرار بدهد) دارای زیبایی عقلی می‌شود. مثلاً انسان فکر دارد، شهوت هم دارد. این هر دو در وجودش گذاشته شده است، ولی باید بداند که در طرح خلقتش چگونه قرار داده شده؟ آیا قرار داده شده که فکر تابع شهوت باشد؛ یعنی دائماً مجری هدفهایی باشد که شهوت برای او تعیین می‌کند، یا شهوت باید تحت حکومت فکر باشد؟ یا قوهٔ غضبیه چقدر باید باشد، چقدر نباید باشد؟ می‌گویند یک اندازهٔ معین دارد: در حدی که این قوّه برای آن قرار داده شده (البته اینها با اصل غائیّت هم ارتباط دارد). این قوّه قرار داده شده برای اینکه انسان از خودش دفاع کند. اگر به آن حدی از خمود و جمود برسد که حس دفاع از انسان گرفته شود، این بد است و اگر آنقدر طغیان کند که به انسان حالت تهاجم بدهد، آن هم بد است. می‌گویند اگر مجموع قوا و استعدادهای انسان در حد معینی پرورش پیدا کند ـ نه کمتر و نه بیشتر ـ انسان از نظر روحی و معنوی دارای نوعی زیبایی می‌شود که آن را «زیبایی عقلی» می‌گویند و طبعاً جاذبه‌ای دارد و دیگران به او علاقه‌مند می‌شوند و عقل هرکسی زیبایی معنوی او را درک می‌کند.

---

۱. اعراف / ۱۷۹

پس اخلاق برمی‌گردد به توازن. ریشهٔ اخلاق عدل است، عدل به معنی توازن. اینکه می‌گویند عدالت یا عدل ریشهٔ اخلاق است، مقصودشان توازن است. اخلاق یعنی حالت موازنه میان مجموع استعدادهای انسانی.

ممکن است شما بگویید مقیاس برای تعادل قوا چیست؟ مدعی هستند که مقیاسش هم در درون خود انسان گذاشته شده است. البته مدعی هستند؛ چون آنها به اصل غائیت معتقدند که این حرف را می‌زنند. می‌گویند اگر ما توجه داشته باشیم که هر قوّه‌ای در ما برای یک هدف معین نهاده شده است، اگر هدفش را بشناسیم، موازنه را هم به دست می‌آوریم. مثلاً باید بدانیم که هدف غریزهٔ جنسی که در ما هست چیست؟ هدف را که بشناسیم، می‌توانیم حد این غریزه را تعیین و تحدید کنیم. یا فلان غریزهٔ دیگر که در ما هست، برای چیست؟ چون به اصل غائیت معتقد هستند که اینها برای یک غایتی آفریده شده است، می‌گویند غایت را که می‌شود به دست آورد. غایت را که به دست بیاوریم، حد را می‌توانیم به دست بیاوریم. حد را که به دست آوردیم، افراط و تفریط را به دست می‌آوریم؛ از آن حد بیشتر شد می‌گوییم افراط، کمتر شد می‌گوییم تفریط. این هم یک نظریه که اخلاق به موازنه و تعادل قوا باز می‌گردد.

بررسی

حال که این نظریات را دانستیم، می‌توانیم مسئلهٔ «نسبیت اخلاق» را طرح کنیم.

بنا بر نظریهٔ کسانی که می‌گویند معیار اخلاق نفع رساندن به غیر است و بس و هیچ معیار دیگری در کار نیست، مسئلهٔ نسبیت اخلاق تا حد زیادی تثبیت می‌شود؛ چون ملاک اخلاق، نفع رساندن به غیر است (البته مقصود از «غیر» فرد نیست، اجتماع است) و نفع رساندن به غیر همیشه در یک شکل (یعنی در یک نوع آدابی که ما داشته باشیم) نیست. معنایش این است که خیر و مصلحت اجتماع و آنچه که اجتماع بیشتر از آن سود می‌برد، به چه وضع است؟ این است که با تغییراتی که در بنیادهای اجتماعی رخ می‌دهد، نفع اجتماع هم فرق می‌کند. مثلاً همین‌طور که گفته‌اند اگر ما اخلاق در دورهٔ صیادی، بعد دورهٔ کشاورزی و بعد دورهٔ صنعتی را در نظر بگیریم و بگوییم هدف اخلاق رساندن نفع به غیر (به جامعه) است، یعنی آنچه که مصلحت اجتماع اقتضا می‌کند، ممکن است مصلحت اجتماع در عصر صیادی یک خلق و خوی و یک تربیت را اقتضا کند و در دورهٔ کشاورزی تربیت دیگری را. مثلاً در دورهٔ صیادی، بشر و جامعهٔ بشری بیشتر نیاز به جنگجویی

داشته است. آنجا خلق و خو، خلق و خویی است که بیشتر بر محور شجاعت باشد. افرادی که از نظر شجاعت ارزش زیادی ندارند، کمتر می‌توانند به اجتماع خدمت کنند و قهراً ارزششان هم باید پایین بیاید. بنابراین مثلاً زن که در آن عهدها کمتر می‌تواند به آن نیاز اصیل اجتماع که جنگجویی است خدمت کند، طبعاً باید حق و ارزش کمتری داشته باشد.

در دورهٔ کشاورزی، اجتماع خانوادگی اصالت زیادتری پیدا می‌کند و زن نقش بیشتری در خانواده ایفا می‌کند. بسیاری از کارهایی که به حال خانواده مفید است، در داخل خانواده صورت می‌گیرد و زن در همان داخل خانواده آن کارها را انجام می‌دهد و نیازی به بیرون رفتن از خانه پیدا نمی‌کند. اینها هم مصلحت زندگی است. پس در چنین مواقعی از یک طرف ممکن است ارزش زن بالا برود و از طرف دیگر ممکن است مسئلهٔ عفت و حریم میان زن و مرد، خُلق خوب شمرده شود چون واقعاً مصلحت این است که زنها هرچه بیشتر در خانه باشند و هرچه کمتر [با مردان بیگانه] تماس داشته باشند، و این برای تحکیم وضع خانواده ـ چه از جنبهٔ اقتصادی و چه از جنبهٔ عواطف ـ بهتر است.

ولی در دورهٔ دیگر (یعنی دورهٔ صنعتی) وضع خانواده متزلزل می‌شود. مرد مجبور است کارش را بیشتر در کارخانه انجام بدهد. بچه‌ها و زنها را نیز به کارخانه‌ها می‌کشانند و آن اصول درهم می‌ریزد. در آن زندگی که بر محور دیگری می‌چرخد، بسیاری از مسائلی که قبلاً لازم بود دیگر لازم نخواهد بود.

این است که از نظر آنهایی که می‌گویند مقیاس و معیار اخلاق نفع رساندن به اجتماع است، چون کاری که به نفع اجتماع باشد در هر زمانی به یک شکل است، پس اخلاق هم در هر زمانی باید به یک شکل باشد.

طبعاً آن اخلاق هوشیارانه‌ای هم که گفته‌اند، همین‌جور است، چون اخلاق هوشیارانه هم می‌گفت: «منفعت فرد» و منفعت فرد [در دوره‌های مختلف] فرق می‌کند. یک وقت منفعت فرد اقتضا می‌کند [که اخلاق] به این شکل باشد و یک وقت اقتضا می‌کند به آن شکل باشد.

باقی می‌ماند دو نظریهٔ دیگر: یکی نظریهٔ الهامی و وجدانی که معتقد است انسان وجدان اصیلی دارد که از آن الهام می‌گیرد[1]، و یکی هم نظریهٔ توازن که [می‌گوید] ریشهٔ اخلاق به توازن برمی‌گردد.

---

۱. البته آن که می‌گوید «وجدان»، دیگر آن را آنقدر متغیر نمی‌داند چون برایش اصالت قائل است.

ما مسئلهٔ توازن را طرح می‌کنیم، آن مسئلهٔ دیگر هم شاید ضمناً حل شده باشد. من کتاب **لذات فلسفه** ویل دورانت را آورده‌ام که کتاب خوب و جامعی است و مسائلی را در این زمینه طرح کرده است[۱]. فصلی در کتابش دارد راجع به اخلاق و در آن تحت همین عنوان «نسبیت اخلاق» مطلبی را بیان کرده است. حال ما مقدمه‌ای را عرض می‌کنیم و به حرف او هم اشاره می‌کنیم.

اگر ما پایهٔ اخلاق را توازن بدانیم، می‌توانیم بگوییم همین‌طور که صحت و سلامت بدن یک امر نسبی نیست بلکه به تعادل ترکیبات بدن برمی‌گردد، صحت و سلامت خُلق و روح انسان هم یک امر نسبی نیست و به تعادل و توازن عناصر روحی برمی‌گردد. بلکه واقعاً هم مطلب از این قرار است، خصوصاً با نظریاتی که امروز در باب روانپزشکی داده‌اند. آقای دکتر سامی حضور دارند و این مطلب را بهتر می‌دانند.

واقعاً بسیاری از چیزهایی که فساد اخلاق شمرده می‌شود، بیماری روانی است؛ یعنی از نظر علم، آنها را بیماری می‌شمارند. مثلاً ما در اخلاق می‌گوییم تواضع خلق خوبی است و تکبر خلق بد، تملق و چاپلوسی هم بد است. این چیست؟ آیا می‌شود گفت که تکبر فقط به خاطر اینکه به ضرر اجتماع است (بدون شک ضرر اجتماع هم در آن هست) بد است؟ و آیا فرق تکبر با تواضع فقط در این است که تکبر به زیان اجتماع است و تواضع به سود اجتماع؟ یا از نظر فردی و شخصی هم تواضع، سلامت است و تکبر، بیماری و انحراف و عقده؟

[همین‌طور است] حسادت در مقابل سعهٔ صدر و در مقابل بی‌حسی و بی‌غیرتی. انسان در مقابل خیری که به دیگران می‌رسد، سه جور عکس‌العمل می‌تواند داشته باشد:

---

۱. ویل دورانت به طور کلی مرد فوق‌العاده متتبّعی است و محیط به نظریات و آراء مختلف، گو اینکه به نظر من مرد محققی نیست؛ یعنی وضعش نشان می‌دهد که یک انباری است، همین‌جور مطالب را روی همدیگر می‌ریزد بدون اینکه یک استنباط جامعی داشته باشد.
فرق او مثلاً با راسل این است که راسل آدمی است که به نظر می‌رسد مرد مفکّری است. آنچه را می‌گوید، معلوم است خودش هضم کرده و یک نظریه را انتخاب کرده. یکنواخت مطلبی را روی اصول و پایه‌هایی شروع می‌کند و استدلال و استنتاج می‌کند و در آخر هم هر نتیجه‌ای که دلش می‌خواهد می‌گیرد. نشان می‌دهد که این را یک مرد مفکّر که فکر خودش را دارد، می‌گوید. ولی ویل‌دورانت ـ که یک فیلسوف هم بوده، یعنی تحصیلات فلسفی داشته ـ بیشتر مورخ است و مانند هر مورخ دیگری اطلاعش بر تاریخ و اقوال و آراء است. این است که به عقیدهٔ من ضد و نقیض در استنباطهایش زیاد پیدا می‌شود.

یک وقت هست که نسبت به دیگری حسد می‌ورزد؛ یعنی از اینکه او دارد و خودش ندارد، ناراحت می‌شود و این ناراحتی در او به این صورت ظهور می‌کند که آرزوی سلب نعمت را از او می‌کند و در عمل هم فعالیت می‌کند که او نداشته باشد. این می‌شود «حسادت».

یک وقت هست که وقتی در دیگری نعمتی می‌بیند، آرزویش در خودش پیدا می‌شود ولی در این حد که غیرتش تحریک می‌شود که ما هم داشته باشیم، چرا او درسش اینقدر بالا می‌رود و من عقب بمانم؟ من هم درس بخوانم؛ بدون اینکه یک ذره آرزوی بدی او را داشته باشد. به این می‌گویند سعهٔ صدر یا «غبطه». غبطه ممدوح است.

یک وقت هم یک حالت بی‌غیرتی در انسان هست. می‌بیند دیگری ترقی دارد، نه آرزوی نداشتن او را دارد و نه آرزوی اینکه خودش داشته باشد، اصلاً یک آدم بی‌حسی است: خوب دارند که دارند، به جهنم که داشته باشند؛ او درس خوانده من نخوانده‌ام، خوب نخوانده باشم.

این مطلب قطع‌نظر از زیانی که دیگران می‌بینند، سه حالت مختلف در انسان است که یکی از آنها سلامت روان است؛ یعنی در آن حالت روان در مسیر خودش جریان دارد، و دو حالت دیگر حالتهای انحرافی روانی است. بی‌حسی، آفت و بیماری است. آرزوی سلب نعمت از دیگری هم بیماری روانی است.

می‌رویم سراغ شجاعت. شجاعت چطور؟ شجاعت هم چنین چیزی است. استقامت هم همین‌طور.

آیا می‌شود گفت که تواضع در مقابل تکبر، سعهٔ صدر در مقابل حسد، شجاعت در مقابل جُبن و تهوّر، صبر و استقامت در مقابل ضعف، شکر و سپاسگزاری در مقابل ناسپاسی، اینها اخلاق متغیرند یعنی در زمانها و مکانهای مختلف فرق می‌کنند؟ در یک محیط این‌جور است، در محیط دیگر این‌جور نیست؟ البته محیطها فرق می‌کنند. در بعضی محیطها مردم آن‌جورند، در بعضی دیگر آن‌جور نیستند. ولی آیا واقعاً می‌شود گفت خوبی و بدی اینها در محیطهای مختلف و زمانهای مختلف فرق می‌کند؟ یا یک امور ثابت یکنواختی هستند، چون سلامت روان انسان است و سلامت روان مثل سلامت تن در همهٔ زمانها و همهٔ مکانها یک جور و ثابت است.

فرق میان «اخلاق» و «آداب»

اشتباهی که جناب ویل دورانت کرده این است که میان «آداب» و «اخلاق» فرق نگذاشته.

آداب یک چیز است و اخلاق چیز دیگر. آداب مربوط به ساختمان روحی انسان نیست، قراردادهای افراد انسان است در میان یکدیگر، مثل همین مثالی که خودش ذکر می‌کند: دو نفر انسان به همدیگر می‌رسند، اخلاق اقتضا می‌کند نسبت به یکدیگر متواضع و مؤدب باشند زیرا تواضع لازمهٔ اخلاق است، اما در یک جامعه به علامت ادب و تواضع کلاهشان را برمی‌دارند، در جامعهٔ دیگر به علامت تواضع کلاه سرشان می‌گذارند. کما اینکه میان ما معمّمین اگر یک شخص محترم و مؤدبی وارد بشود خیلی بی‌ادبی است که با سر لخت در حضورش بنشینیم، فوراً عمامه روی سرمان می‌گذاریم. اگر هوا هم گرم باشد، باز آن را بی‌ادبی می‌دانیم. اگر خیلی گرم باشد، معذرت می‌خواهیم و عمامه را زمین می‌گذاریم. ولی در محیط تجدد و در محیطی که این ادب غربی آمده، اگر کلاه سرشان باشد وقتی می‌خواهند وارد اتاق بشوند، کلاه را برمی‌دارند و بیرون اتاق می‌گذارند و سربرهنه وارد می‌شوند، ادب اقتضا می‌کند که سرلخت باشد.

این البته یک امر قراردادی است و اساساً مربوط به خلق نیست که ما کلاهمان را برداریم یا بگذاریم، یا مثلاً اگر بخواهیم به حضور یک شخص محترم (یک کسی که می‌خواهیم برایش احترام قائل باشیم) برویم لباسی که می‌پوشیم چه جور لباسی باشد. این یک قرارداد است. یک وقت قرارداد می‌کنند که مثلاً وقتی می‌خواهند به حضور یک شخصیت بروند، لباسی که می‌پوشند رنگش این باشد، دوختش این جور و جلویش گرد باشد، چنین و چنان باشد... اینها امور قراردادی است. در آداب که قراردادهای عرف و اجتماع است به این صورت است. از نظر اسلامی هم اگر ما اینها را به صورت سنتها و مستحبات داشته باشیم، اغلب اینها اصالت ندارد و بیشتر به همان عرف مردم بستگی دارد.

اینها دیگر جزو اخلاق شمرده نمی‌شود که ما بگوییم چون اینها تغییر می‌کند ـ مثلاً شما می‌بینید که یک ملت کلاه را برمی‌دارد می‌گوید خوب است، ملت دیگر کلاه را می‌گذارد می‌گوید خوب است ـ پس اخلاق متغیر است. اینها دلیل بر تغیّر اخلاق نمی‌شود، مربوط به تغیّر آداب است.

سخن ویل دورانت

ویل دورانت مثالهایی ذکر می‌کند، اول راجع به اینکه اخلاق در زمان ما تغییر کرده است. خوب این مسئله‌ای است که اخلاق مردم تغییر کرده. هیچ کس هم منکر نیست که

«اخلاق تغییر می‌کند» غیر از مسئلهٔ خوبی و بدی است. اخلاق که تغییر می‌کند، غیر از این است که آن اخلاقِ تغییرکرده، چون تغییر کرده خوب است! اول این بحث را پیش می‌کشد که ما می‌دانیم اخلاق امروز با قدیم فرق کرده. می‌گوید:

> صفت جوانمردی ـ که نیچه طرفدار این صفت بود و می‌گفت حتی با زنان هم نباید زیاد مهربانی کرد چون بر ضد جوانمردی است ـ امروز بکلی از بین رفته و جای خودش را به صفات تملّق و غیره داده. حیا و حجب که به عشّاق دلیری می‌بخشید و به هر قدرتی نیروی مضاعف می‌داد، شهرت بی‌اصل گشته است. زنان که قدیم چنان عفیف بودند و حیا و حجب داشتند، حالا دلبریهای نهان خود را چنان آزادانه در معرض رقیبان نهاده‌اند که کنجکاوی، دیگر مایهٔ زناشویی نمی‌گردد. ادبیات ما بیشتر در اطراف امور جنسی است.

می‌خواهد بگوید همهٔ اینها معلول زندگی صنعتی امروز است. ولی نتیجه‌ای که در آخر می‌گیرد این است:

> ما باید تغییرپذیری خوبیها و نسبیت سیّال اخلاق را در نظر آوریم. باید اصل دنیوی بودن و فناپذیری اخلاق و تعلق آن به مبانی متغیر حیات انسانی را بپذیریم. اصل اخلاق ناشی از آدابی است که برای حفظ و سلامت نوع، مفید دانسته شده است.

ریشهٔ فکرش همان حرف است.

> بعضی از آداب، فقط رسم و عرف است و جزو اخلاق محسوب نمی‌شود (که حرف درستی هم هست، آداب با اخلاق دوتاست. ولی خودش مثالهایی که بعد برای اخلاق آورده، آداب را ذکر کرده است)[1] مانند به کار

۱. [عبارت داخل پرانتز از استاد شهید است.]

بردن کارد و چنگال بر خوان. بریدن سالاد بر سر میز با کارد، گناهی نیست گرچه بینندگان آن ممکن است از زنا اغماض کنند ولی بر آن نبخشایند. اما بعضی از آداب برای مصالح عامه امری حیاتی و ضروری به شمار می‌رود، مثل تعدد زوجات یا اکتفا بر یکی.

معتقد است در یک زمان تعدد زوجات جزو امور اخلاقی است و در یک زمان دیگر وحدت زوجه امر اخلاقی است، تا اینکه مصلحت زمان و مصلحت اجتماع چه حکم کند. همین هم جوابش این است که مسئلهٔ تعدد زوجات هم به اخلاق ارتباط ندارد، به سنن و قوانین عملی مربوط است و معلوم است که یک قانون ممکن است در یک زمان مفید باشد، در زمان دیگر نباشد.

در خود اسلام هم ـ مکرر گفته‌ایم ـ فلسفهٔ تعدد زوجات همین چیزی است که آقای ویل‌دورانت هم ذکر می‌کند؛ می‌گوید وقتی که در یک جامعه در اثر جنگهای زیاد یا به علل دیگر، مردْ زیاد از بین می‌رود و زنِ بی‌سرپرست زیاد می‌ماند، اگر بنا شود که آن اصل اوّلی ـ که واقعاً هم اصل اوّلی است ـ یعنی وحدت زوجه [حفظ شود و] یک مرد به یک زن اکتفا کند، طبعاً زنان زیادی در جامعه بی‌سرپرست می‌مانند، هم حق آنها از نظر حق تأهل ضایع شده و هم منشأ مفاسدی در اجتماع می‌شوند. وقتی آن زنها بی‌سرپرست ماندند، دارای عقده‌های روحی می‌شوند، ناراحتی پیدا می‌کنند و بعد می‌آیند مردها را می‌فریبند و منشأ فساد اخلاق می‌شوند. پس در چنین مواردی به حکم ضرورت اجتماعی باید تعدد زوجات را تجویز کرد. به هرحال این مربوط به اخلاق نیست که او این مثال را ذکر کرده. می‌گوید:

اکنون چند مثال برای نسبیت اخلاق بیاوریم: شرقیان به علامت احترام، کلاه بر سر می‌گذاشتند و غربیان آن را برای ادای احترام برمی‌دارند.

این هم به اخلاق مربوط نیست، اینها آداب است.

زن ژاپنی به لختی تن کارگر اهمیت نمی‌دهد، ولی در شرف و عفت ممکن است از مریم و آسیه برتر باشد.

زن عرب نشان دادن صورت، و زن چینی نشان دادن پا را دور از عـفت می‌داند.

بعد خودش به فلسفهٔ اینها اشاره می‌کند:

پوشاندن صورت و ساق پا، میل و قوّهٔ خیال را برمی‌انگیزد و در نـتیجه ممکن است به مصلحت نوع تمام شود. ساکنان ملانزی بیماران و پیران را زنده در خاک می‌کنند.

این هم به اخلاق مربوط نیست.

در جزیرهٔ بریتانیای جدید گوشت انسان را در دکانها می‌فروشند، همچنان که قصابان ما گوشت خوک را، و برای مهمانیهای بزرگ آماده می‌سازند...

من نفهمیدم این بریتانیای جدید که در آنجا گوشت انسان را می‌فروشند کجاست؟!

[یکی از حاضران به شوخی]: همان بریتانیای کبیر.

استاد: بله، یک وقت در روزنامه خواندم که یکی از سیاهان به انگلستان رفته بود، با یکی از دیپلماتهای انگلیسی صحبت می‌کرد. آن دیپلمات به او گفته بود: آیا استعمار بد کرد که آمد شما را آدم کرد؟ شما تا دیروز آدم می‌خوردید. حالا چه می‌گویید؟ گفته بود: فرق ما و شما این است که اگـر مـا آدم مـی‌خوردیم، آدم را یکـدفعه پـاره مـی‌کردیم و می‌خوردیم. شما آدم را قشنگ می‌پزید، بعد پوستش را می‌کَنید، گوشتش را جدا می‌کنید، بعد می‌آیید سر سفره قاشق و چنگال می‌گذارید، بشقاب می‌گذارید، ایـن طـور آدمـها را می‌خورید. ما آن‌جور می‌خوردیم، شما این‌جور دارید می‌خورید.

می‌گوید:

می‌توان به آسانی صدها مثال دیگر برای نـمایاندن ایـنکه امـور زشت و ناپسند زمان و مکان ما در زمان و مکان دیگری خوب و پسندیده هستند، ذکر کرد. یکی از صاحب‌نظران یونان باستان می‌گوید اگر آداب و رسوم

مقدس سرزمینی را جمع کنید و بخواهید آن مقدار از آداب و رسوم را که در سرزمینی دیگر زشت و ناپسند شمرده می‌شود از آن بردارید، چیزی بر جای نخواهد ماند.

در مسئلهٔ آداب و رسوم حرف درستی است، شاید هم همین جور باشد. ولی تو الآن می‌گویی آداب غیر از اخلاق است، و واقعاً هم غیر از اخلاق است. مثال آداب، ربطی به مسئلهٔ نسبیت اخلاق ندارد و مثال اخلاق همان مثالهایی است که ما عرض کردیم. علمای اخلاق هم اینها را به عنوان اخلاق ذکر می‌کنند نه آداب عرفی که در جوامع مختلف فرق می‌کند.

بنابراین ما نمی‌توانیم تحت عنوان «نسبیت اخلاق» که اینها ذکر کرده‌اند و نسبیت آداب را طرح کرده‌اند، نسبیت اخلاق را بپذیریم.

بعد یک چیزهایی ذکر می‌کند که در دورهٔ صیادی اخلاق چگونه بود و چه اخلاقی خوب بود، بعد در دورهٔ کشاورزی چه اخلاقی خوب شد و بعد در دورهٔ صنعتی چه شد، که مطلب مهمی ندارد.

□

سؤال: ۱. اگر کسی را که تعادل رفتاری ندارد (دارای افراط یا تفریط است) بیمار تلقی کنیم، می‌دانیم که بیمار بر تمام اعمال خود کنترل ندارد، در نتیجه مسئولیت رفتارش تا حدود زیادی از او سلب می‌شود، چنانکه از نظر حقوقی و جرم‌شناسی بین فرد سالم و مریض تفاوت قائل هستند.

۲. ملاک تعادل رفتار چیست؟ تعادل شاید امروزه این طور باشد که اگر کسی مثلاً در صف اتوبوس نیم ساعت معطل شد، نباید اعتراضی کند وگرنه تعادلش را از دست داده و افراط کرده و از نظر دیگران عقده‌ای است! تعادل، نسبی است و در فرهنگهای مختلف فرق می‌کند.

هر دو سؤالتان خوب بود، مخصوصاً سؤال اول. این مسئله که اگر فساد اخلاق بیماری باشد تکلیف مسئولیت چیست، اولاً سؤالی نیست که جوابش را ما بخواهیم بدهیم؛ جوابش را همه باید بدهند، و روان‌شناس‌ها باید جواب بدهند که فساد اخلاق‌ها را ناشی از یک نوع بیماریها می‌دانند. ولی جوابش واضح است: انسان از نظر روانی که بیمار

می‌شود، در عین اینکه خودش بیمار است خودش طبیب هم هست. نکته این است. انسان به بیماری حسادت یا تکبر مبتلا می‌شود، ولی مطلبی که مخصوصاً در متون دینی به آن توجه شده این است که هرکسی طبیب خودش است. در **تحف‌العقول** حدیثی از حضرت صادق علیه السلام هست که: **اِنَّکَ جُعِلْتَ طَبیبَ نَفْسِکَ وَ دُلِلْتَ عَلَی الدّاءِ وَ بُیِّنَ لَکَ الدَّواءُ.**

اگر کسی بیمار شد، اگر درس‌خوانده باشد، ممکن است خودش طبیب خودش باشد. ولی اگر درس‌نخوانده باشد، حتماً طبیبْ کس دیگری است. حال اگر طبیبی بیمار شد ـ که ریشه و دوای بیماری‌اش را می‌داند ـ آیا مسئول هست یا مسئول نیست؟ اگر خودش را معالجه نکند، مسلّم مسئول است چون می‌گویند درست است که تو بیماری، ولی به حکم اینکه طبیب هستی و می‌دانی ریشهٔ بیماریت چیست و هم می‌دانی راه معالجه چیست و می‌توانی خودت را معالجه کنی، چرا معالجه نکردی؟

در امور روحی و اخلاقی ـ چون مربوط به خود انسان و روان انسان است ـ همهٔ افرادی که بیمار می‌شوند، می‌توانند طبیب معالج خودشان باشند. آدم حسود می‌داند که حسود است، پس بیماری را خودش تشخیص می‌دهد، و می‌داند که راه معالجه‌اش چیست؛ یعنی با یک تعلیمات خیلی ساده‌ای می‌تواند خودش را معالجه کند. اگر واقعاً کسی باشد که از این تعلیمات ساده هم آگاه نباشد، او مسئولیت هم ندارد.

بلکه یک تفاوت میان بیماریهای روانی و بیماریهای غیر روانی این است که بیماری روانی را فقط خود انسان باید تصمیم بگیرد، ولی بیماری غیر روانی را دیگری هم می‌تواند تصمیم بگیرد. بیمار غیر روانی ممکن است بیهوش هم افتاده باشد، طبیب می‌آید معالجه‌اش می‌کند یا اگر نخواهد دوا بخورد، آن را به زور به حلقش می‌ریزند، آمپول را به زور به او می‌زنند و معالجه‌اش می‌کنند. ولی در بیماری روانی فقط و فقط باید خود بیمار تصمیم بگیرد، احدی نمی‌تواند از ناحیهٔ او تصمیم بگیرد.

بنابراین مسئولیت از اینجا پیدا می‌شود که بیمار روانی در عین اینکه بیمار است، طبیب هم هست. مسئولیتش از آن نظر است که تو که طبیب خودت هستی چرا خودت را معالجه نمی‌کنی؟ از این نظر مانند پزشکی است که بیمار هم باشد.

در مورد سؤال دوم؛ من در ضمن عرایضم عرض کردم که تشخیص ملاک تعادل مشکل است، ولی معیار هم به دست دادیم. عرض نکردیم ملاک تعادل، عرف اجتماع است. مثال زدند که: شما می‌بینید در جامعه هرکسی که بخواهد برای احقاق حق خودش

اعتراض کند، می‌گویند این عقده‌ای است. همین مثال، جواب شماست. آیا وقتی جامعه گفت این عقده‌ای است، از نظر روان‌شناسی هم او عقده‌ای می‌شود یا نزد طبیب روانی یک مقیاسی از نظر روانی هست که [نشان می‌دهد] عقده غیر از این است؟ یک کسی در صف اتوبوس ایستاده، دیگران حقش را پایمال می‌کنند و او اعتراض می‌کند. هیچ عالمی که عقده را بشناسد و معنی آن را بفهمد، نمی‌گوید تو که به خاطر حقت اعتراض می‌کنی عقده‌ای هستی!

گفتیم ملاک این است که می‌گویند هر قوّه‌ای که به انسان داده شده، برای یک غایت و هدفی است و آن هدف را می‌شود تشخیص داد. وقتی آن هدف را تشخیص دادیم، آنوقت می‌توانیم تعادل را هم به دست آوریم، به عرف هم کار نداریم، می‌توانیم به دست بیاوریم که چه حدش افراط است چه حدش تفریط. مثلاً قوّهٔ خشم و به اصطلاح قوّهٔ غضبیه برای این به انسان داده شده که از خودش در مقابل طبیعت و انسانهای دیگر دفاع کند. حال آن آدمی که در صف اتوبوس ایستاده، آیا واقعاً حقش پایمال شد یا نشد؟ اگر پایمال شد آیا می‌تواند اعتراض کند یا نمی‌تواند؟ اگر می‌تواند، حال که حقش پایمال شده پس باید اعتراض کند، می‌خواهد جامعه آن را خوب بداند می‌خواهد بد بداند. این دفاع از حق است.

اینکه گفته‌اند: **لایُعابُ الْـمَرْءُ بِاَخْذِ حَقِّهِ** یا: **لایُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسّوءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلّا مَنْ ظُلِمَ**[1] و امثال اینها، در واقع یک امر طبیعی را به انسان گفته‌اند و اگر انسان چنین اقدامی بکند، این قوّه و نیروی خشم خودش را در همان راهی اعمال کرده که برای آن راه [به وجود آمده است.]

پس خیلی فرق است بین اینکه مشتی به سر انسان وارد شود و انسان آن مشت را با مشت جواب بدهد (در این صورت می‌گویند این قوّه را برای همین به تو داده‌اند) و اینکه مشتی را انسان به سر یک ضعیف وارد کند (در این صورت می‌گویند این مشت قوی را به تو نداده‌اند که آن را به سر این ضعیف وارد کنی).

بنابراین از راه شناختن غایات و خلاصه از راه شناختن انسان و شناختن غرایز و قوا و استعدادهای انسان، با تسلیم [به] این اصل که این قوا و غرایز به طور تصادفی در وجود انسان نیست و همین‌طور که هر عضوی در بدن انسان برای یک غایت و غرضی هست و

---

۱. نساء / ۱۴۸

حتی هر مویی یک غرضی بر آن مترتب است، هر قوّه و هر استعدادی نیز برای غرضی است و غرضش را هم می‌شود تشخیص داد؛ آری از این راه و با معیار و ملاک آن غرض، می‌توان حد افراط و تفریط را به دست آورد.

و صلّی الله علی محمّد و آله

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
یا... لعلّکم تتّقون.	بقره	۲۱	۳۰
و علّم ادم الاسماء...	بقره	۳۱	۱۵۵
یا... کتب علیکم الصّیام...	بقره	۱۸۳	۶۱
لایحبّ الله الجهر...	نساء	۱۴۸	۱۷۴
یا... اذا قمتم الی...	مائده	۶	۶۱
فمن تاب... و اصلح...	مائده	۳۹	۱۱۲
و لا تسبّو الّذین...	انعام	۱۰۸	۱۴۷، ۱۴۸
قال اهبطوا بعضکم...	اعراف	۲۴	۱۴۶
قال فیها تحیون و...	اعراف	۲۵	۱۴۶
یا بنی ادم قد انزلنا...	اعراف	۲۶	۱۴۶
یا بنی ادم لایفتننّکم...	اعراف	۲۷	۱۴۶
قال انّما حرّم ربّی...	اعراف	۳۳	۱۴۶
و لکلّ امّةٍ اجلٌ فاذا...	اعراف	۳۴	۱۴۶
و لو انّ اهل القری...	اعراف	۹۶	۱۵۲
و... اولئک کالانعام...	اعراف	۱۷۹	۱۶۳
و اعدّوا لهم ما استطعتم...	انفال	۶۰	۵۵

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، نشریات و مقالات

□